Editor:
Ihsan Ali-Fauzi • Syafiq Hasyim • J.H. Lamardy

DEMI TOLERANSI DEMI PLURALISME

Esai-esai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo

Editor:
Ihsan Ali-Fauzi • Syafiq Hasyim • J.H. Lamardy

EDISI DIGITAL

Desain cover: creative-14
Lay-out dan Redesain cover: Priyanto
Redaksi: Anick HT

Jakarta 2012

DAFTAR ISI

Bagian III:

BEBERAPA SEGI PEMIKIRAN DAN AKTIVISME
M. DAWAM RAHARDJO

PRAKATA EDITOR

Buku ini berisi kado karangan yang ditulis para kolega, teman, murid dan simpatisan M. Dawam Rahardjo, dalam rangka perayaan ulang tahunnya yang ke-65, yang jatuh pada 20 April 2007 ini. Dawam pada saat yang sama adalah seorang cendekiawan dan aktivis, seseorang dengan latar belakang pendidikan ekonomi yang menulis perihal al-Qur'an seperti seorang mufasir andal, seseorang yang piawai statistik tapi juga sastrawan dan seniman. Kiprahnya mulai diendus publik nasional sekurang-kurangnya sejak awal 1970-an, ketika ia memutuskan untuk menghentikan karirnya yang menjanjikan di Bank of America dan pindah untuk menjadi peneliti pada Lembaga untuk Penelitian dan Pendidikan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), Jakarta. Sejak itu namanya terus erat terkait dengan perkembangan dunia kecedekiawanan dan aktivisme politik dan ekonomi di tanah air, khsusnya sehubungan dengan pergulatannya di dunia LSM dan *civil society* secara umum.

Maka menyiapkan kado kumpulan karangan untuk ulang tahun Dawam bukan pekerjaan gampang. Kami hanya berharap, mudah-mudahan keluasan dan kedalaman minatnya tercermin dalam beragam tema yang dikupas di sini: negara, ekonomi, gender, studi perdamaian, dialog antaragama, religiusitas, dan seterusnya—juga, tentu saja, al-Qur'an dan tafsirnya. Semuanya diikat oleh kehendak bersama untuk menegakkan toleransi dan pluralisme, yang membuat sosok Dawam belakangan ini, di tengah kondisi

kesehatannya yang kurang mendukung, tetap berkibar.

Karangan-karangan di dalam buku ini kami bagi ke dalam lima bagian. Bagian I secara ringkas menyajikan riwayat hidup Dawam, yang dipersiapkan Tim Redaksi buku ini. Bagian II berisi kesan-kesan mengenai Dawam yang ditulis oleh kawan, kolega dan murid-muridnya. Karangan-karangan pada Bagian III berbicara mengenai beberapa segi intelektualisme dan aktivisme Dawam dan relevansi kontemporernya. Sementara itu, Bagian IV berisi esai-esai bebas yang ditulis untuk merayakan ulang tahun Dawam, yang sedikit-banyak juga mencerminkan tema-tema yang biasa dipikirkan Dawam. Akhirnya, pada Bagian V, kami muat dua karya terbaru Dawam yang belum sempat diterbitkan.

Dengan sendirinya banyak kekurangan dalam buku ini, yang terus terang kami siapkan agak tergesa-gesa. Tapi kami ingin minta maaf khususnya untuk satu hal penting: para penulis buku ini hampir seluruhnya laki-laki—pengecualiannya hanya Siti Musdah Mulia. Karena beragam alasan, para calon kontributor perempuan yang kami hubungi entah menyatakan tidak bersedia menulis atau bersedia tapi mundur di tengah jalan.

Akhirnya sampailah kami pada tahap yang paling membahagiakan: berterimakasih kepada semua pihak yang turut membantu suksesnya proyek ini. Pertama-tama tentu kepada para penulis karangan dalam buku ini. Selain mengucapkan banyak terimakasih, kepada mereka kami juga ingin minta ampun jika kami, atau "agen-agen" kami, terlalu rajin meneror mereka untuk menyelesaikan tulisan. Mudah-mudahan pengorbanan mereka terbayar dengan terbitnya buku ini—sebuah kado untuk Dawam yang sama-sama kita hormati dan kasihi. Selanjutnya, buku ini tidak mungkin bisa kami terbitkan tanpa bantuan lembaga-lembaga berikut: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), International Center for Islam and Pluralism (ICIP), Freedom Institute, Indonesian Institute for Society Empowerment (INSEP) dan Penerbit Alvabet, Indonesian

Conference for Religion and Peace (ICRP), Pusat Studi Islam dan Kenegaraan Universitas Paramadina (PSIK, UPM), Perhimpunan untuk Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), dan LP3ES. Kepada sejumlah individu, kami juga ingin mengucapkan terimakasih: Amanda Suharnoto, Anies Baswedan, Hamid Basyaib, Jamal D. Rahman, Jamhari, Rani Anggraeni Dewi, Rizal Mallarangeng, Saiful Mujani, dan Utomo Danandjaya. Yang paling akhir, kami bertiga benar-benar harus berterimakasih khususnya kepada rekan-rekan muda di Yayasan Paramadina dan LSAF, yang telah membantu segala sesuatunya sehubungan dengan proyek ini: Achmad Mahromi, Achmad Rifky, Asep Gunawan, Komala Dewi, Miftah Zaini, Mohamad Iqbal, Mohamad Monib, Saidiman, dan Suryani Firdaus.

Kepada Mas Dawam: Selamat Ulang Tahun! Semoga Panjang Umur!

Ihsan Ali-Fauzi
Syafiq Hasyim
J.H. Lamardy

Bagian I

TENTANG MANUSIA M. DAWAM RAHARDJO

M. DAWAM RAHARDJO: SEKELUMIT RIWAYAT HIDUP

Tim Redaksi

Mohammad Dawam Rahardjo lahir di kampung Baluwarti, Solo, tanggal 20 April 1942. Ayahnya berasal dari Desa Tempursari, Klaten. Desa Tempursari ini adalah cikal bakal dari Pondok Pesantren "Jamsaren" Solo. Kata "Jamsaren" konon berasal dari "Zamahsyari," nama dari pendiri pondok itu, yaitu K.H. Zamahsyari di Tempursari. Suatu ketika, pesantren itu dibedol oleh Kasunanan Surakarta dan ditanam kembali di Solo untuk dijadikan tempat pendidikan para bangsawan. Kerajaan Surakarta Hadiningrat itu juga kemudian mendirikan sebuah madrasah bernama "Mamba'ul Ulum," sekolah agama dengan sistem pendidikan klasikal. Santri Jamsaren biasanya juga merangkap bersekolah di Mamba'ul Ulum. Kedua lembaga pendidikan itu telah melahirkan tokoh-tokoh ulama terkemuka, seperti K.H. Imam Ghozali, dan kakak beradik: K.H. Jamaluddin, K.H. Bilal dan Kyai Arkanuddin, juga Prof. Dr. Munawir Sadzali, yang kemudian menjadi Menteri Agama RI, dan Prof. Dr. Ahmad Baiquni. Sebagai catatan, K.H. Ghozali—ahli hadis yang pernah mendapat penghargaan dari raja Ibn Sa'ud, Saudi Arabia—adalah satu dari "tiga serangkai" ulama Jawa Tengah, bersama dengan K.H. Munawar Khalil dan K.H. Ma'sum. Kedua ulama terakhir itu lebih dikenal sebagai ulama Muhammadiyah yang beraliran "al-Islam."

Ayah Dawam adalah lulusan Mamba'ul Ulum dan santri Jamsaren. Nama kecilnya adalah Juwaeni, setelah menikah berhanti nama—seperti kebiasaan orang Jawa lainnya—Mohammad Zuhdi Rahardjo. Kakeknya, Ngali Rahardjo—setelah menunaikan ibadah haji ditambah al-Azhar—adalah seorang petani tembakau yang tergolong kaya di desa itu. Di desa itu terdapat pembedaan antara "orang *dalem*" dan "orang luar." Ngali Rahardjo sendiri tergolong orang luar dan karena itu tertarik dengan pikiran-pikiran modern seperti Muhammadiyah dan Perguruan Al-Islam yang dipelopori oleh K.H. Imam Ghozali.

Setelah lulus, ayahnya menikah dengan Mutmainnah, berasal dari Baluwarti, Solo, seorang guru Sekolah Rakyat di Ambarawa. Kakek dan neneknya begitu bangga dengan ibunya, hanya karena ia seorang "putri Solo," dan berpesan agar tidak sekali-kali berkata kasar kepada ibunya. Setelah lulus, Zuhdi Rahardjo menjadi guru Muhammadiyah dan ikut kakaknya, Haji As'ad, seorang Bendahara Al-Islam. Haji As'ad adalah seorang juragan batik yang sukses, santri desa yang diambil mantu oleh seorang bangsawan. Peranan Istrinya amat penting dalam mendukung aktivitas Haji As'ad di Al-Islam.

Suatu ketika, Zuhdi Rahardjo mendapat ilham membuat alat pengikal benang, yang ternyata kemudian mengubah jalan hidupnya. Ia meninggalkan profesinya sebagai guru dan menjadi seorang pengusaha yang berhasil. Kerajinan pengikal benang diwariskannya kepada kakaknya dan diikuti oleh orang-orang Tempursari, sehingga desa itu dikenal sebagai sentra industri pengikal benang. Zuhdi Rahardjo sendiri menjadi pengusaha batik dan tenun, dan bersama dengan saudara-saudaranya menjadi pendukung dana Perguruan Al-Islam. Ayahnya itu, sebenarnya, bercita-cita agar Dawam Rahardjo, sebagai anak sulungnya, dapat meneruskan usahanya. Karena itu, Dawam kecil didik menjadi seorang pengusaha. Padahal Dawam sendiri lebih gemar membaca sejak kecil. Kegemaran

membaca ini juga didukung oleh ayahnya. Ayahnya tidak pernah menolak memberinya uang banyak-banyak untuk membeli buku.

Masa Kecil dan Tumbuhnya Minat Baca

Minat Dawam kecil dalam membaca dimulai dari kegemaran mendengarkan dongeng, terutama dongeng dari tantenya, Ba'diyah, yang suka bertutur tentang Hikayat Amir Hamzah. Biasanya hal itu mereka lakukan setelah belajar membaca al-Qur'an. Setelah agak besar, Dawam kecil suka mendengar dongeng dari kakak angkatnya sendiri, Widodo, tentang Flash Gordon. Setelah bisa membaca, mulailah ia banyak membeli komik, seperti Tarzan dan Tukang Sulap Mandrake yang disajikan oleh Harian *Abadi*, di samping cerita Flash Gordon.

Pendidikan awal Dawam Rahardjo agak kompleks. Ia bisa mengaji dan hafal beberapa surat *Juz Amma*, dari pendidikan keluarga, terutama dari tante dan kakak sepupunya, Tahrir. Di samping itu, ia juga mendapat pendidikan formal bidang agama dari madrasah. Mula-mula ia masuk Bustanul Athfal Muhammadiyah, di Kauman, sebelah utara Masjid Besar Solo. Kemudian ia melanjutkan pendidikan ke Madrasah Ibtidaiyyah Muhammadiyah di Masjid Besar Solo. Pagi hari diikutinya juga sekolah umum Al Robithoh al-Allawiyyah di kelas satu. Di tempat itu, teman-teman sepermainannya adalah anak-anak keturunan Arab. Di antara temannya itu antara lain adalah Abdillah Toha, sekarang menjadi salah satu ketua Partai Amanat Nasional (PAN), dan Anis Mustofa Hadi, Pemimpin Umum Majalah *Ummat*.

Karena bergaul dengan teman-teman di "Kampung Arab," Pasar Kliwon, Dawam kecil sering disangka anak Arab. Teman-temannya pun menganggapnya satu jamaah karena fasih berbicara dengan bahasa dan aksen mereka. Di kalangan teman sepermainannya, Dawam kecil cukup dihormati karena dianggap anak yang "alim,"

tidak nakal seperti kebanyakan dari mereka, dan tampak rajin beribadah. Hanya sebagian kecil saja dari mereka itu yang tergolong "alim" dan maju pendidikannya, seperti Abdillah Toha, Mohammad Assegaf, Anis Mustofa, Hasan Baraja', Nabil Makarim, Abdullah Sungkar, Ahmad Baraja', dan beberapa dari generasi yang lebih muda, seperti Haidar Baqir.

Dawam kecil masuk Sekolah Dasar (SD) langsung ke kelas 2 di Sekolah Rakyat (SD Negeri) Loji Wetan, yang letaknya tepat di depan Pasar Kliwon. Sore harinya ia juga bersekolah di Madrasah Diniyah Al-Islam dari kelas 3 hingga tamat. Karena mendapat nilai ujian yang masuk kategori terbaik di SD, ia berhasil masuk ke Sekolah Menengah Pertama (SMP) I yang dianggap sebagai sekolah elit tingkat SMP di Solo. Di tempat itu pulalah Sri Edi Swasono dan Sri Bintang Pamungkas pernah bersekolah. Sementara Aniswati, sekarang Ketua Periodik Korps Alumni Himpunan Mahasiswa Islam (KAHMI), mantan Ketua PB KOHATI, dan Wibowo, mantan Dirjen di Departemen Transmigrasi adalah teman-teman seangkatannya.

Di samping mendapat dasar-dasar pendidikan agama dari Al-Islam—seperti bahasa Arab, fiqh, tafsir dan hadis—Dawam Kecil juga pernah mengaji kepada K.H. Ali Darokah—kemudian menjadi Ketua Umum Pergerakan Al-Islam dan Ketua Umum Majelis Ulama Surakarta—yang juga menjadi guru mengaji saudara-saudara sepupunya. Setelah lulus SD, sebelum masuk SMP, ia dibawa ayahnya ke pesantren Krapyak (sekarang pesantren Al-Munawwir) untuk belajar mengaji selama satu bulan. Selama satu bulan itu ia hanya belajar tajwid untuk bisa membaca al-Qur'an secara benar, terutama dari segi kefasihan. Ia belajar membaca (*reciting*) al-Fatihah kepada Gus Dur (ustadz Abdurrahman). Diikutinya pula salat tarawih yang menghabiskan satu al-Qur'an, selama 23 hari. Ia juga belajar menghafal surat Yasin, walaupun tidak berhasil menghabiskan satu surat.

Dawam kecil hanya menamatkan Tsanawiyah, karena kemudian masuk ke Sekolah Menengah Atas (SMA) C V di Manahan. Sekolah dimulai pada pukul 12.00 siang, sehingga ia tidak bisa mengikuti sekolah diniyah (khusus agama) di waktu sore. Berlainan dengan Amin Rais yang juga bersekolah di Al Islam hingga tamat SMU, sehingga di samping memperoleh pendidikan umum juga pendidikan agama yang memadai. Al Islam memang dikenal sebagai satu-satunya perguruan yang beriorientasi ke Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan Departemen Agama secara seimbang dan optimal hingga sekarang. Al Islam termasuk sekolah yang terbaik di Solo. Sehingga tidak aneh bila Amin Rais, misalnya, berhasil masuk ke UGM dan sekaligus IAIN Sunan Kalijaga.

Sejak remaja Dawam telah menunjukkan ketertarikan kepada dunia tulis-menulis dan sastra. Dawam banyak bergaul dengan para seniman dan sastrawan, dan juga mulai menulis sajak atau cerpen. Beberapa puisinya beserta foto dimuat di ruang sastra Harian Abadi. Fotonya yang dimuat di ruang sastra Harian Abadi oleh Dawam digunting dan disimpan bersama sajak-sajaknya sendiri. Lima belas tahun kemudian foto itu baru ditunjukkan kepada Tuty Alawiyah, ketika telah bekerja di Jakarta, setelah diperkenalkan oleh Usep Fathuddin. Penyair remaja lainnya yang masih diingatnya waktu itu diantaranya adalah Kustiowismo, Aslamah Jasin, Sogijono, Abdul Nur Adnan, Lastri Fardani, Ken Suheni, Darmanto Jatman, Elanda Rosi Ds., Husin Landicing, Jussac MR, dan masih banyak lagi lainnya yang sebagian hanya dikenal melalui koran. Sebagian dari mereka masuk Lekra dan mungkin terbunuh atau "menghilang."

Dawam memang mencintai sastra. Dahulu, jika membeli majalah atau koran, yang pertama-tama ia baca adalah puisi-puisinya. Bahkan terkadang apa yang dipikirkannya seharian penuh dan di mana saja, adalah puisi. Tetapi diakuinya secara sadar bahwa ia menjauhi pergaulan dengan seniman. Mungkin karena itulah ia

bisa "selamat" bisa terus belajar, tetapi gagal menjadi seorang seniman. Padahal dahulu ia diperkenalkan teman-temannya sebagai "penyair muda" dan dirinya merasa bangga dengan sebutan itu. Sehingga agak terasa aneh jika kemudian Dawam Rahardjo masuk ke Fakultas Ekonomi UGM.

Sebelum masuk FE-UGM dan setelah lulus SMA, Dawam merasa beruntung dapat mengikuti program AFS (*American Field Service*). Pergi ke Amerika Serikat (AS) menjadi salah satu impiannya, setelah ia membaca berita dan melihat gambar Taufiq AG di koran bersama teman-temannya yang berangkat ke AS. Di gambar itu ia melihat seorang remaja ganteng—yang dikiranya Taufiq AG—yang ternyata adalah Zaeni Maulani (mantan Ketua Bakin). Ia dapat lulus tes AFS itu diakuinya karena dua faktor. Yang pertama karena dalam pelajaran bahasa Inggris di sekolah selalu mendapat nilai terbaik dan yang kedua karena keaktifannya di PII (Pelajar Islam Indonesia). Kemudian pergilah ia ke Idaho, AS.

Di Idaho, AS, ia belajar di Borah High School. Puisinya yang ditulis dalam bahasa Inggris mendapat nilai A. Di sekolah itu ia banyak belajar dan membaca sastra Amerika. Dawam mengagumi cerpen-cerpen William Saroyan dan sajak-sajak Robert Frost. Sering kali ia melihat opera dan mendengarkan musik klasik, sesuatu yang memang telah disukainya di Indonesia. Ia menyaksikan *Student Prince* dan *South Pasific* yang dipentaskan di sekolah. Ia juga mempelajari agama Kristen, pergi ke gereja setiap minggu, ikut dalam kelompok koor dan *Sunday Morning Class* yang mengajarkan Bible di *First Presbytarian Church*. Pernah pula ia melakukan *friendly discussion* dengan pembicara Dr. Raerick, yang sangat mengesankannya ketika menjelaskan doktrin Trinitas, *Three in One*, dalam diri Yesus. Ia bisa menikmati, bahkan menyanyikan, lagu-lagu Natal. Sehingga tidak aneh bila ia memiliki koleksi kaset lagu-lagu Christmas Songs, sejak dari Johnny Mathis, Herry Belafonte hingga Nana Mouskouri. Kini Dawam punya koleksi

lengkap lagu-lagu klasik yang dinyanyikan oleh Carera, Dominggo, Pavarotti, Mario Lanza, Caruso, dan Bocelli.

Tumbuh Sebagai Intelektual Muda dan Aktivis Pergerakan

Ketika menjadi mahasiswa, Dawam aktif di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Di sinilah awal mula ia belajar politik. Ia selalu menolak duduk di pengurus, tetapi banyak berperan sebagai instruktur dalam training-training di HMI, bersama-sama dengan Djohan Effendi dan Ahmad Wahib. Itu semua memaksanya untuk banyak membaca buku-buku politik dan agama. Pada waktu itulah ia mulai banyak menulis artikel-artikel untuk koran dan majalah. Bahkan selama 3 tahun pernah menjadi penulis tetap (kolumnis) untuk koran *Mercu Suar*, Yogyakarta, setiap hari Selasa.

Peranannya di HMI sebagai pemikir dan ideolog banyak dicatat oleh Ahmad Wahib dalam buku hariannya, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (diterbitkan oleh LP3ES). Dawam banyak belajar secara otodidak, tetapi ia mengaku memiliki tiga orang guru. Pertama adalah Sudjoko Prasodjo, "Tan Malaka"-nya HMI, yang berperan sebagai budayawan di lingkungan HMI. Kedua adalah Sularso—pernah beberapa periode menjabat sebagai Dirjen di Departemen Koperasi—yang berperan sebagai ideolog dan pemikir. Sularso banyak mempengaruhinya dalam ideologi sosialisme. Ketiga adalah Bintoro Tjokroamidjojo, seorang teknokrat yang pernah menjabat sebagai Sekretaris Bappenas pada masa Widjojo Nitisastro. Ia banyak belajar darinya tentang wacana pembangunan.

Aktif di HMI diakui sebagai masa-masa romantisnya. Mereka bertiga, bersama dengan Djohan Effendi dan Ahmad Wahib, sangat sering pergi ke desa-desa untuk *training-training* HMI. *Training* HMI pada waktu itu banyak dilakukan di desa-desa, untuk menghindari PKI yang memiliki pengaruh yang kuat. Tidak

dipungkiri, keaktifan mereka didorong pula oleh tantangan gerakan komunis. Sudjoko Prasodjo dan Sularso mendorong mereka untuk mempelajari sosialisme, agar mereka dapat berdebat dalam tataran ideologis dengan orang-orang komunis. Dawam sendiri pada akhirnya tidak hanya mendalami Marxisme, tetapi juga Neo-Marxisme dan teori-teori radikal di masa Orde Baru, ketika wacana di sekitar aliran itu praktis telah berhenti di masa Orde Baru. Di lingkungan HMI Yogya ia sempat membentuk "Studi Club Marxisme." Selain Dawam, hanya dua-tiga orang yang juga mendalaminya kala itu, seperti Arief Budiman, Sritua Arief, dan Farchan Bulkin.

Sungguh pun begitu, Dawam merasa lebih cenderung kepada agama. Ia mencintai Islam dan selalu belajar tentang Islam. Sejak SMA ia sudah membaca puisi-puisi Mohammad Iqbal, filsuf-penyair Pakistan, yang diakui mempengaruhi jiwanya. Ia juga menyukai apa saja yang ditulis oleh Rabindranath Tagore, baik lirik, cerpen maupun esai-esainya. Ia menikmati saja-sajak Chairil Anwar dan Sitor Situmorang, tetapi juga mengagumi puisi-pusi Amir Hamzah. Ia sendiri menulis beberapa sajak religius. Ketika banyak pengarang tidak menulis karena terlibat Manifes Kebudayaan pada 1963, Dawam, yang tidak ikut menandatangani karena kebetulan sedang mengurusi masalah HMI di IAIN, punya kesempatan banyak untuk menulis. Padahal, ia ikut mendukung gerakan itu dan bersama-sama dengan Romo Dick Hartoko, sahabat seniornya waktu itu, memprakarsai mengadakan pertemuan di seminari yang letaknya berdekatan dengan asrama "Yasma," tempatnya indekos. Ia menulis esai dan cerpen untuk berbagai koran dan majalah, baik yang terbit di Jakarta, Solo, Bandung, maupun Yogyakarta sendiri.

Selain menjadi kolumnis tetap setiap Selasa, di harian *Mercu Suar*, bersama-sama dengan Andi Makmur Makka, ia menjadi editor dan co-editor majalah *GEMA Mahasiswa*, yang diterbitkan

oleh Dewan Mahasiswa UGM. Mereka yang membantu sebagai staf redaksi antara lain adalah Amak Baldjun, Abdurrahman Saleh, Kuntowidjojo, Ichlasul Amal, dan Abdul Hadi WM. Arselan Harahap, sekarang Direktur Penerbitan PT. Pustaka LP3ES, adalah staf bagian perusahaan.

Nama Dawam mulai dikenal luas karena tulisan-tulisannya di *Mercu Suar*. Dan secara nasional namanya dikenal melalui tulisan-tulisannya di tabloid mingguan *Mahasiswa Indonesia* (MI), yang terbit di Bandung. Karena aktivitas menulisnya itu, menurut Hasyrul Mochtar dan Aldy Anwar, sebenarnya ia terpilih untuk menerima Zainal Zakse Award. Tapi karena alasan politis, sebagai seorang tokoh HMI, maka hadiah itu kemudian diberikan kepada tokoh IMM (Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah), M. Amien Rais, yang memang juga sangat produktif menulis pada waktu itu untuk MI. (Sebenarnya Amien Rais juga anggota HMI, tetapi ia lebih dikenal sebagai tokoh IMM.) Sementara itu, Dawam Sendiri juga menjadi anggota pengurus Pusat Muhammadiyah di Majelis Taman Pustaka. *Mercu Suar*, di mana dirinya menjadi kolumnis, dikenal pula sebagai koran Muhammadiyah. Namun warna HMI Dawam lebih tebal dari Amien Rais yang lebih terlihat warna IMM-nya. Warna HMI Dawam bukan karena kedudukannya dalam kepengurusan, melainkan perannya sebagai “ideolog” HMI dari Yogya (baca pengakuan Ahmad Wahib dalam bukunya *Pergolakan Pemikiran Islam*).

Dawam Rahardjo sebagai Aktivis LSM

Setelah lulus dari Fakults Ekonomi tahun 1969 (sebenarnya sudah selesai tahun 1968), Dawam masuk Bank of America (BoA), Jakarta, berkat pertolongan sahabatnya sekampung, Abdillah Toha, lulusan Australia, bersama-sama dengan Boediono (mantan Menteri Perencanaan Pembangunan Nasional/Ketua Bappenas, sekarang

Menteri Koordinator Ekonomi dan Keuangan), yang sudah satu tahun lebih dulu masuk. Dawam memang lulus dari jurusan Uang dan Bank (Ekonomi Moneter), dan mampu berbahasa Inggris sehingga dapat diterima tanpa tes. Tapi di bank asing itu, Dawam Rahardjo hanya bekerja selama dua tahun, walaupun cukup menikmati pekerjaan dengan gaji yang cukup besar waktu itu. Selama dua tahun itu ia hanya mengalami *on the job training*, belajar dengan bekerja, sebagai calon pejabat (*trainee officer)*. Di waktu malam ia masih sempat mengajar perbankan praktis di Akademi Perbankan Muhammadiyah, yang dipimpin oleh Sjafruddin Prawiranegara, mantan Gubernur BI.

Dawam keluar dari BoA karena beberapa alasan. Tetapi keputusan itu diambil terutama karena ia merasa kurang bebas, tidak bisa aktif dalam pergerakan. Pada waktu itu, dirinya cukup aktif di media massa, menjadi redaktur *Mimbar Demokrasi* dan koran mingguan *Forum*. Ia juga ikut aktif di PERSAMI (Persatuan Sarjana Muslim Indonesia). Ia berkenalan dengam dan banyak belajar dari Bintoro Tjokroamidjojo yang diakuinya memiliki pengetahuannya yang luas. Ia juga berkenalan dengan Dr. Deliar Noer, yang ia kagumi karena bahasanya yang jernih dalam tulisan-tulisannya. Dalam lingkungan itulah, ia terbawa dalam upaya, terutama dengan Sularso, untuk mendirikan Partai Demokrasi Islam Indonesia, yang diprakarsai oleh Bung Hatta.

Sebenarnya Dawam keluar dari BoA juga karena keinginanya untuk bekerja di suatu lembaga riset. Ia mendengar Nono Anwar Makarim menjadi Direktur LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial). Ia mengenal Nono ketika aktif di KAMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia), ketika yang bersangkutan pernah berceramah di Yogya serta berkenalan dan tertarik dengan tokoh-tokoh mahasiswa, antara lain Yahya Muhaimin, M. Amien Rais, Ichlasul Amal, dan dirinya sendiri. Kebetulan, ia juga mendapat informasi dari Mar'ie Muhammad, ketika itu ia

adalah salah seorang Ketua Presidium KAMI, mengenai lembaga penelitian yang disponsori oleh FNS (Friederich Naumann Stiftung), demikian juga dari Adi Sasono, yang bersahabat dengan Nono Anwar Makarim.

Baru dua minggu bekerja Dawam sudah dikirim ke Kalimantan Timur, menjadi asisten Dr. Kohler, konsultan FNS dari Jerman. Di sana mereka mengerjakan tiga pekerjaan besar: melakukan studi kelayakan industrialisasi perkayuan di Kalimantan Timur, menyusun rencana pembangunan tiga tahun pertama, dan mengembangkan "unit perencanaan daerah" (*regional planning unit*), sebelum ada Bappeda. Pengalamannya menjadi penerjemah Dr. Kohler telah memberikan Dawam pengetahuan tentang teknik perencanaan dan statistik. Dr. Kohler menyatakan puas dengan pekerjaannya, tidak saja dalam mengajarkan teknik perencanaan kepada pejabat-pejabat Pemda, tetapi juga dalam berkomunikasi dengan Gubernur. Dawam kemudian diangkat sebagai Wakil Ketua Tim Perencanaan Pembangunan Kaltim. Ketuanya sendiri adalah Kepala Biro Pembangunan Daerah Bappenas, Hariry Hadi. Dalam praktiknya, Dawam-lah yang lebih banyak bekerja, karena keterbatasan waktu Hariry Hadi sendiri.

Dr. Kohler semula heran dengan kemampuan Dawam dalam menulis karangan ilmiah yang bisa diterbitkan oleh *Prisma*. Ia juga kagum betapa Dawam dengan cepat bisa menjalin hubungan dengan pejabat-pejabat pemerintah, terutama di Bappenas. Sebenarnya itu bukan hal aneh, karena Dawam memang mempunyai kenalan di lembaga itu, misalnya Bintoro Tjokroamidjojo, Emil Salim (keduanya menjadi nara sumber skripsi Dawam mengenai inflasi), juga Sudjatmoko, Sri Edi Swasono, Madjid Ibrahim, Hariry Hadi dan Sa'adilah Mursyid. Dawam Rahardjo mengenal sebagain mereka melalui HMI, KAHMI, dan PERSAMI.

Sebagai Direktur LP3ES, Nono Anwar Makarim sebenarnya tidak mempunyai banyak waktu, karena kedudukannya sebagai

Ketua Redaksi Harian *KAMI*. Dawam sering dipanggil untuk membantunya menyelesaikan masalah-masalah proyek. Nono Anwar Makarim menjadikannya sebagai *trouble shooter*. Karena itu, Dawam paling sering berpindah-pindah tugas pada banyak proyek. Sebagai *trouble shooter*, Dawam ditugaskan menangani beberapa proyek yang kemudian sangat menentukan karier dan keahliannya, yaitu pengembangan industri kecil, *entrepreneurship* (pada waktu itu belum lahir istilah wiraswasta), dan pesantren. Mula-mula proyek itu berupa penelitian, kemudian diikuti dengan pelatihan dan pengembangan. Sebagai staff LSM itulah Dawam memasuki dunia pesantren dan berkenalan dengan tokoh-tokoh kyai, baik NU maupun non-NU.

Di LP3ES, Dawam banyak belajar dari staf-staf orang Jerman, misalnya Dr. Kohler, Christian Lempelius, dan Dr. Manfred Ziemek. Lampelius mengajaknya berdiskusi merancang nomor-nomor *Prisma*. Pengalaman Dawam sebagai ketua redaksi dan editor majalah sebelumnya banyak membantunya ketika ikut mengelola *Prisma* itu. Bahkan Ziemek banyak belajar mengenai pesantren dari Dawam, yang menjadi bahan dalam penulisan disertasinya. Dawam sendiri banyak belajar mengenai teknik pengembangan industri kecil dari Lempelius serta perencanaan dan statistik dari Dr. Kohler.

Karier Dawam di LP3ES cukup cepat menanjak untuk ukuran waktu itu. Ia berjingkat naik dari staf menjadi Kepala Bagian berbagai departemen, kemudian Wakil Direktur selama dua periode, dan akhirnya, pada umur 38 tahun, menjadi Direktur LP3ES. Selama bekerja di lembaga itu, ia telah banyak mendidik kader-kader penelitian dan pengembangan masyarakat. Ia juga mendidik kader-kader intelektual. Karena sebagian mereka berasal dari IAIN, tidak berlebihan jika berkali-kali Prof. Dawam telah mendidik mahasiswa-mahasiswa IAIN itu di bidang ilmu-ilmu sosial. Diskusi rutin dengan para kader muda itu menghasilkan dua buku kumpulan

karangan. Pertama adalah *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Grafiti Press, 1985). Buku ini merupakan sebuah wacana intelektual mengenai konsepsi manusia menurut Islam. Kedua adalah sebuah buku mengenai pengembangan masyarakat di pesantren, yang diberi judul oleh almarhum Aswab Mahasin dengan *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun Dari Bawah* (diterbitkan oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, P3M). Buku ini juga unik karena berisi refleksi empiris pengalaman rekan-rekan mudanya itu dalam pengembangan pesantren.

Secara pribadi Dawam sendiri sebenarnya enggan menyebut sejumlah kawan yuniornya di atas itu sebagai "murid-murid" atau "kader-kader"-nya. Tapi mereka sendirilah yang suka menyebut dirinya guru bagi mereka. Pernah suatu kali, ketika Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) menyelenggarakan diskusi dalam rangka peluncuran buku Munawir Sadzali tentang Negara Islam, Dr. Affan Ghaffar—yang menjadi salah seorang pembicara—mengatakan pada waktu itu bahwa Dawam sedang mengumpulkan murid-muridnya dalam suatu reuni intelektual, karena kebetulan acara itu dihadiri oleh rekan-rekan mudanya. Di antara mereka yang merasa mendapat didikan Dawam adalah Azyumardi Azra, Bahtiar Effendi, Fachry Ali, Mansour Faqih, Budhy Munawar-Rachman, M. Syafi'i Anwar, Saiful Mujani, Ihsan Ali-Fauzi, dan banyak lagi.

Ketika menjadi Direktur LP3ES, Dawam juga banyak melakukan kegiatan yang bersifat internasional. LP3ES bekerja sama dengan LSM internasional dan para intelektual luar negeri terutama dari kawasan Asia Tenggara dan Asia Timur. Dawam memprakarsai berdirinya INGI (Inter Non-Governmental Forum for Indonesia) yang kemudian atas usulannya berganti nama menjadi INFID (Inter Non-Governmental Forum for Development). Ia juga memprakarsai berdirinya SEAFDA (South East Asia Forum for Development Alternatif). Dari SEAFDA itulah Dawam berkenalan dan bersahabat dengan tokoh-tokoh intelektual radikal seperti

Marthin Kor, Rudolf S. David, Surichai, Candra Muzaffar, S. K. Jomo atau Kamla Basin. Banyak intelektual Indonesia yang diajaknya ke forum itu, antara lain Arief Budiman, Daniel Dhakidae, Ignas Kleden, Adi Sasono, Kuntowidjojo, Ariel Heryanto, Fachry Ali, Farchan Bulkin, Hadimulyo, dan Karcono. Mereka juga disertakannya dalam menangani proyek kajian tentang "*State in the Context of Transnasionalization*" yang dibiayai oleh UN University di Tokyo yang rektornya adalah Dr. Soedjatmoko.

Dawam juga banyak mendorong, menganjurkan, dan membantu berdirinya LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat), baik di Jakarta maupun di daerah-daerah. LSM yang ia prakarsai sendiri antara lain adalah: Lembaga Studi Ilmu-Ilmu Sosial (LSIS), Lembaga Studi Pembangunan (LSP), Lembaga Kebajikan Islam "Samanhudi" (LKIS), Pusat Pengembangan Agribisnis (PPA), dan Yayasan Wakaf Paramadina. Dalam mendirikan Yayasan Paramadina, Dawam Rahardjo pada awalnya menghubungi teman-temannya dari Solo, seperti Aniswati, Amir Iman Puro, Abdillah Toha, dan Anis Mustofa Hadi, baru kemudian para alumni HMI dan PII seperti Ahmad Ganis, Utomo Danandjaya, Usep Fathuddin, Tawang Alun, A. Latif dan Sugiat Ahmad Sumadi. Ia meminta Erfan Maryono, staf di LP3ES, untuk membuat strategi dan rencana operasionalnya.

Banyak yang menyangka, bahwa Dawam-lah yang mendirikan LSAF. Yang benar: yang bertindak sebagai pendiri adalah M. Amien Aziz, Direktur PPA, sedang Dawam waktu itu masih menjadi Direktur LP3ES. Pendukungnya antara lain adalah Fachry Ali, Ida Nazar Nasution, dan Saleh Khalid. Memang idenya berasal dari Dawam, tetapi pada waktu itu ia belum bisa aktif. Sampai sekarang pun, Dawam masih memimpin yayasan LSAF, karena yayasan ini termasuk ke dalam kelompok PPA. Sedang di PPA sendiri ia pernah menjadi Direktur Utama, sesudah *lengser keprabon* dari LP3ES. Melalui PPA ia banyak belajar perihal agribisnis, karena di sana ia cukup banyak terlibat dalam penelitian dan

pengembangan masyarakat. Kemudian, ketika PPA melakukan spesialisasi sebagai konsultan, untuk misi pengembangan masyarakat dibentuklah Pusat Pengembangan Masyarakat Agrikarya (PPMA) pada tahun 1987. Dawam ditugaskan menjadi Direktur Utamanya.

Dihasilkannya Kumpulan Karangan dan Buku

Pada masa-masa kerja di LP3ES, Dawam dapat menghasilkan beberapa buku. Buku-buku itu baru bisa diterbitkannyab pada tahun 1980-an. Bukunya yang pertama adalah kumpulan karangan yang berjudul *Esai-esai Ekonomi Politik* (LP3ES, 1983). Dawam rahardjo juga merancang buku yang ditulis oleh beberapa orang yang berjudul *Pesantren dan Pembaharuan* (LP3ES, 1984). Tulisan-tulisan yang dimuat dalam buku itu dibuat berdasarkan permintaan dan bukan hanya dikumpulkan dari tulisan yang ada, sebab pada waktu itu sulit ditemukan tulisan mengenai pesantren. Kumpulan karangan itu dapat dikatakan merupakan tulisan-tulisan pertama mengenai pesantren. Dawam sendiri menulis kata pengantarnya. Menurut penuturannya, ia diliputi emosi yang amat sangat ketika menulis kata pengantar itu, sehingga bahasanya dirasakan sangat indah dibanding dengan tulisan-tulisannya yang lain.

Buku kedua Dawam, mengenai ekonomi, berjudul *Transformasi Pertanian, Industrialisasi dan Kesempatan Kerja* (UI Press, 1985). Buku ini memuat berbagai tulisannya, baik di jurnal seperti *Prisma* maupun dari makalah-makalah seminar. Menyusul buku ini adalah kumpulan karangan yang agak bernada radikal dengan judul *Perekonomian Indonesia: Pertumbuhan dan Krisis* (LP3ES, 1987). Artikel dalam buku ini dinilai sebagai tulisan-tulisan rintisan tentang ekonomi Islam di Indonesia. Tulisan-tulisannya mengenai ekonomi Islam sendiri diterbitkan oleh Mizan, Bandung, berjudul *Deklarasi Makkah: Esai-esai Ekonomi Islam* (Mizan, 1987). Pada waktu mulai menjadi dosen di Universitas Muhammadiyah Malang

(UMM), Dawam mulai mengumpulkan karangan-karangannya sebagai referensi kuliah. Dengan dukungan UMM, terbit pula buku yang berjudul *Etika Ekonomi dan Manajemen* (1990). Bukunya yang lain adalah sebuah kumpulan karangan berjudul *Intelektual, Intelegensi, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Mizan, 1992).

Suatu kali Dawam dikritik oleh seorang temannya karena ia dianggap hanya bisa menerbitkan kumpulan tulisan, tidak membuat buku yang utuh. Tetapi kritik itu dijawabnya dengan menulis buku yang utuh tidak lama kemudian. Pertama adalah *Pragmatisme dan Utopia: Corak Nasionalisme Ekonomi Indonesia* (LP3ES). Buku itu ditulis dalam rangka pemberian gelar Guru Besar kepada Dawam oleh Universitas Muhammadiyah Malang (UMM), pada tahun 1993. Buku kedua berjudul *Habibienomics: Telaah Pembangunan Ekonomi* yang dikembangkan dari naskah orasi ilmiah dalam rangka Hari Ulang Tahun CIDES (Center for Information and Development Studies). Sebuah buku yang berjudul *Bank Indonesia dalam Kilasan Sejarah* (LP3ES, 1993) pada dasarnya adalah tulisan Dawam. Hanya satu dari tujuh bab saja yang ditulis oleh Masmiar Mangiang. Beberapa ilustrasi juga ditulis oleh staf LP3ES, Bank Indonesia dan Dawam sendiri. Tapi struktur utama buku itu boleh disebut sebagai karya Dawam dalam bentuk buku. Karena itu yang tercantum sebagai pengarang buku itu adalah *Prof. M. Dawam Rahardjo, dkk*. Dawam juga menulis sebuah buku yang cukup monumental dan menunjukkan betapa besar perhatiannya terhadap studi-studi Islam dan agama, yakni *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Paramadina, 1996). Tulisan-tulisannya mengenai ekonomi Islam dikumpulkan dalam buku *Islam dan Transformasi Sosial-Ekonomi* (LSAF, 1999). Kemudian, berturut-turut ia menulis buku *Islam dan Transformasi Sosial Budaya* (HIT dan LSAF, 2002), *Ekonomi Pancasila: Jalan Lurus Menuju Masyarakat Adil dan Makmur* (PUSTEP-UGM, 2004) dan *Paradigma*

al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial (PSAP, 2005).

Dawam Rahardjo dan ICMI

Menurut penuturannya, peristiwa yang sangat bermakna dalam hidupnya adalah proses pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Sebenarnya ia bukan pemrakarsa ICMI. Yang mula-mula punya gagasan adalah Bang Imad (Imanuddin Abdurrahim) yang membisikkan idenya kepada mahasiswa Universitas Brawijaya. Tapi para mahasiswa itu kemudian mendatangi Dawam. Awalnya mereka bermaksud membuat seminar mengenai Islam dan industrialisasi. Tapi kemudian timbul gagasan untuk membentuk ICMI. Mereka mengusulkan B.J. Habibie (waktu itu Menristek/Ketua BPPT yang menjadi idola) sebagai ketua ICMI. Maka kemudian proses pembentukan ICMI direkayasa di kantor LSAF. Dawam Rahardjo mengorganisasikannya, dengan menulis surat kepada rekan-rekannya untuk mendukung pembentukan ICMI. Dari gugahan Dawam itu, ternyata dapat dikumpulkan 49 tanda tangan, sebagian besar berasal dari cendekiawan yang telah mendapat gelar doktor atau profesor, berdasarkan daftar yang diusulkan.

Sebenarnya, sebuah organisasi dengan nama ICMI juga pernah diprakarsainya pada tahun 1983. Ini dimulai dengan Pertemuan Cendekiawan Muslim I pada tahun 1983. Orang-orang muda di LSM yang menjadi motornya. Tetapi karena gagasan itu tidak disetujui oleh Menteri Agama waktu itu, Munawir Syadzali, dan Ketua Majelis Ulama Indonesia, K. H. Hasan Basri, maka rencana itu urung ditindaklanjuti, walaupun telah disiapkan anggaran dasarnya. Sebagai gantinya, dibentuk Forum Komunikasi Pembangunan Indonesia (FKPI) pada tahun 1986, yang sebenarnya merupakan wadah cendekiawan Muslim, dengan ketua Achmad Tirtosudiro. Baik dalam FKPI maupun ICMI, Dawam Rahardjo mengambil peran aktif. Karena itu dapat dikatakan fondasi ICMI

secara sosiologis adalah FKPI itu. Di ICMI, Dawam semula duduk sebagai Wakil Ketua Dewan Pakar ICMI dalam periode pertama, 1990-1995. Tetapi dalam periode kedua, 1995-2000, ia duduk sebagai salah seorang Ketua ICMI Pusat.

Pada masa itu, Dawam Rahardjo juga terpilih menjadi Ketua Presidium Pusat Peranserta Masyarakat (PPM). Organisasi ini adalah organisasi orang-orang muda dari Yogya yang dipelopori oleh Mustafa Trajutrisna, seorang muda yang dinamis dan kreatif. Ketua sebelumnya adalah Adi Sasono dan Hadimulyo. Dawam Rahardjo merasa senang dengan PPM, karena organisasi ini pada hakikatnya adalah sebuah LSM tetapi memakai pola organisasi massa, dengan cabang-cabangnya di 27 propinsi. PPM adalah LSM yang mempunyai cita rasa budaya yang tebal. Ia memegang jabatan ini hanya sampai tahun 1997.

Kehidupan Keluarga

Istri pertama Dawam, Zainun Hawariah, wafat pada Desember 1994. Dari perkawinan mereka, Dawam mempunyai dua orang anak yang sudah dewasa. Aliva (lahir 1972) adalah anak sulung perempuan. Ia telah lulus dari Fakultas Ilmu Pasti dan Pengetahuan Alam (MIPA), jurusan fisika, pada tahun 1997. Kemudian ia menikah dengan seorang dokter dari universitas yang sama dan baru lulus pada tahun 1999. Mereka telah dianugerahi seorang anak pada 1 April 1999, dan diberi nama Krisna. Walaupun umurnya belum genap dua tahun, Krisna sudah menyukai lagu-lagu klasik.

Anak Dawam yang kedua bernama Jauhari (lahir 1974) dan lulus dari jurusan Elektro tahun 1999, Fakultas Teknik Universitas Pancasila. Skripsinya dinyatakan terbaik, dengan nilai A. Jauhari ternyata juga mempunyai bakat mengarang seperti ayahnya. Karangannya mengenai industri otomotif pernah dimuat di

Republika. Juga tulisannya mengenai “Machiavelli,” dimuat dalam Majalah *Sintesa*.

Istri Dawam yang sekarang bernama Sumarni (dinikahinya pada Maret 1995), sarjana Ekonomi Universitas Islam Indonesia (UII) dan mendapat gelar MPA dari University of California. Sumarni sekarang menduduki jabatan sebagai Asisten III Menteri Peranan Wanita sejak tahun 1999, dan kini diangkat menjadi Deputy IV bidang Evaluasi Program, Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan hingga kini, di mana sebelumnya menjabat sebagai Kepala Biro di BKKBN.

Dawam pernah duduk sebagai Rektor Universitas Islam ’45 (UNISMA). Universitas ini dibangun pada tahun 1987 oleh tokoh-tokoh Bekasi, antara lain Kol. (Purn) Abdul Fatah dan K. H. Arsyad Baidhowi. Ia merasa senang dengan UNISMA karena perguruan tinggi itu didukung oleh orang-orang muda. Pada awalnya, dengan penuh semangat, mereka menghubunginya dan mendesak untuk bersedia menjadi rektor, padahal saat itu ia masih menjabat sebagai Direktur Program Pasca Sarjana di Universitas Muhammadiyah Malang, sejak 1996. Atas izin Prof. A. Malik Fadjar, akhirnya Dawam Rahardjo bersedia menerima jabatan tersebut, mengingat ia lebih banyak tinggal di Jakarta. Sebelum menjadi rektor, Dawam Rahardjo diangkat sebagai Pembantu Rektor IV bidang pengembangan dan hubungan kelembagaan. Dawam juga telah diminta mengajar di Program Pasca Sarjana UII dan membina Program Studi Ekonomi Islam di IAIN Syarif Hidayatullah.

Sebagai rektor UNISMA, ia bercita-cita mengubah nama UNISMA menjadi Universitas Madani. Dalam rangka mencapai cita-cita itu, sivitas akademika UNISMA berusaha untuk mengembangkan kualitas universitas ini disegala aspeknya. Mereka sudah menyusun sebuah visi, yaitu menjadikan komunitas kampus sebagai “*Khairu Ummah*” atau *centre of excellence* yang berjiwa

madani. Di samping sebagai rektor, Dawam Rahardjo juga menjadi President Director pada CIDES Persada Consultant (CPC), yang bergerak di bidang konsultan pembangunan. Sehari-hari, lembaga ini dikelola oleh Pupun Purwana dan Haris Jauhari yang cukup dinamis. Kedua lembaga itu, UNISMA dan CPC, kerapkali melakukan kerjasama penelitian. Selain itu ia menjadi Ketua Majelis Pembina Ekonomi Muhammadiyah dalam periode 1995-2000. Melalui majelis ini ia dan kawan-kawan profesional mudanya mengembangkan gerakan ekonomi umat dalam konteks ekonomi pasar dan ekonomi global.

Di luar pekerjaan pokok itu, Dawam Rahardjo juga diangkat menjadi Koordinator Bidang Ekonomi, Tim Reformasi untuk Mengembangkan Masyarakat Madani (TRM3). Tim ini sebenarnya adalah pelembagaan dari Tim Globalisasi, Dewan Riset Nasional dan Kelompok Diskusi Masyarakat Madani, yang dibentuk oleh lembaga Wakil Presiden yang diketuai oleh Z.A. Maulani. Melalui lembaga ini Dawam Rahardjo mengembangkan sebuah buku mengenai masyarakat madani sebagai wujud Masyarakat Baru Indonesia di masa mendatang.

Kegiatan yang banyak menyita waktu, tenaga, dan pikiran Dawam Rahardjo ketika itu adalah melaksanakan Program Pemberdayaan Ekonomi Umat dan Revitalisasi amal usaha Muhammadiyah di bidang Ekonomi, dalam kapasitasnya sebagai Ketua Majelis Pembina Ekonomi PP Muhammadiyah. Dibantu oleh sejumlah profesional muda, Dawam menggelar empat pilar program: menggerakkan anggota Muhammadiyah untuk membentuk jaringan ekonomi, melalui Program Katam, Kartu Anggota Muhammadiyah yang mempunyai 14 fungsi; pengembangan lembaga keuangan untuk menggerakkan kegiatan umat di sektor riil; membangun jaringan retail waralaba "Markaz" di seluruh Indonesia; dan mengembangkan E-Commerce. Kegiatan ini merupakan perwujudan *concern*-nya terhadap ekonomi kerakyatan.

Dengan demikian, Dawam Rahardjo tidak saja aktif pada tataran intelektual, tetapi juga tataran praktis dalam pemberdayaan ekonomi rakyat. Perhatiannya terhadap menajemen pembangunan ini adalah akibat keaktifannya di lingkungan LSM, sejak ia menjadi staf dan akhirnya Direktur LP3ES dan Direktur Utama Pusat Pengembangan Agribisnis (PPA).

Dawam Rahardjo juga diminta menjadi Direktur International Insitut of Islamic Thought (III-T) Indonesia, yang mengemban misi "Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan." Ia juga menjadi President of the Board of Directors, International Forum of Islamic Studies (IFIS), dengan anggotanya antara lain Dr. Said Aqil Siradj. Tiap hari Senin ia tetap rajin menulis kolom ekonomi-politik pada harian *Republika*, di mana ia menjadi salah seorang anggota Dewan Redaksi. Selain itu, ia Staf Ahli Tabloid *JOB Indonesia*.

Aktivitas Kini

Beberapa tahun terakhir, setelah transisi dan proses konsolidasi demokrasi, muncul beragam aksi yang mencoba mengusik rasa kebebasan masyarakat Indonesia. Aksi-aksi itu kerapkali dilakukan secara anarkis dan melanggar ketentuan hukum yang berlaku. Pada saat yang sama, aparat negara acapkali lalai dan abai, sehingga rasa aman masyarakat dan kebebasan berbicara dan berkeyakinan terancam. Dawam, di usianya yang tidak muda lagi, tampil sebagai salah seorang pelopor gerakan pembela kebebasan. Dawam aktif melakukan advokasi membela kebebasan jamaah Ahmadiyah, Komunitas Eden, Jaringan Islam Liberal, kelompok Syi'ah, dan kaum minoritas lainnya. Ia menghadiri sidang-sidang Lia Aminuddin dan Muhammad Abdurrahman, pemimpin dan juru bicara Komunitas Eden, yang diadili dengan tuduhan penodaan agama.

Ketika isu Rancangan Undang-undang Antipornografi dan

Pornoaksi (RUU APP) marak dibicarakan, Dawam tak segan-segan turun ke jalan memimpin massa pembela kebebasan. Baginya, RUU APP adalah bentuk nyata dari upaya pembelengguan kreatifitas, kebebasan dan pembunuhan terhadap kelestarian budaya Indonesia. Dawam juga aktif melakukan pembelaan di media massa dan pelbagai forum. Ia memprakarsai pendirian Aliansi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan. Juga perkumpulan lain bernama Aliansi Bhineka Tunggal Ika.

Belakangan, ketika kesehatan Dawam mulai menurun, dan ia seringkali bergelut dengan selang-selang infus, ia lebih banyak berkomunikasi dengan dunia luar melalui tulisan. Diakuinya, masa-masa di rumah sakit adalah masa-masa yang paling produktif. Meski penglihatannya semakin kabur, ia tetap melaksanakan kebiasaan membaca dan menulis dengan cara dibacakan dan diketikkan oleh keluarga dan “murid-murid”nya. Suatu ketika, Dawam berhasil menulis sekitar delapan cerpen dan beberapa esai selama sebulan di rumah sakit.

Di tengah perjuangan melawan penyakit yang kian akut, saat ini, Dawam sedang merampungkan sebuah novel. Tampak bahwa Dawam memang tidak pernah menyerah untuk tetap menyumbang sebisa mungkin bagi Indonesia yang, meski kerap bermasalah, namun sangat ia cintai.[*]

Bagian II

KESAN PARA SAHABAT, KOLEGA, MURID

BUNG DAWAM: SANG INTELEKTUAL

Ahmad Syafii Maarif

Prof. Dr. H. Muhammad Dawam Rahardjo, S.E. punya banyak atribut penting yang pantas disandangnya. Dia ekonom, dia pernah jadi penyair, penulis prolifik, dan produktif sampai di usia lanjutnya. Perhatiannya terhadap berbagai masalah telah menempatkannya sebagai seorang generalis, di samping juga pakar di bidang ekonomi kerakyatan. Tetapi di atas itu semua, gelar yang paling tepat untuk Bung Dawam adalah Sang Intelektual. Semua syarat untuk posisi ini ada pada dirinya. Di sanalah habitatnya yang paling sesuai. Sebagai intelektual, Dawam juga lama bergerak di dunia Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang sering berseberangan dengan kekuasaan.

Namun demikian, Dawam tampaknya juga punya naluri dan keinginan politik, sesuatu yang wajar bagi seorang manusia. Mungkin keinginan politik itu tidak sempat diraihnya, sekali pun dia punya kemampuan untuk sebuah posisi kenegaraan yang penting, misalnya. Masih segar dalam ingatan saya, ketika terjadi krisis pasca B.J. Habibie, Dawam dan Adi Sasono demikian kuat mendorong M. Amien Rais untuk maju menggantikannya. Itu terjadi pada malam 20 Oktober 1999, dalam sebuah pertemuan di rumah Habibie, Kuningan, Jakarta. Sayangnya ketika itu Abdurrahman Wahid telah dicalonkan oleh beberapa kekuatan politik, termasuk oleh M. Amien Rais, yang baru 10 hari menjabat Ketua Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR).

Amien menolak desakan Dawam-Adi ini dengan berbagai pertimbangan. Di antara alasan itu, di samping telah mencalonkan Abdurrahman Wahid dan pimpinan puncak MPR, saya dan Amien juga mempertimbangkan hubungan Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama (NU), terutama di akar rumput, bisa memburuk. Tetapi Dawam dan Adi malah mengatakan bahwa merekalah yang akan "membereskan" urusan itu. Seakan-akan masalah hubungan NU-Muhammadiyah yang disimbolkan Abdurrahman Wahid dan Amien Rais ketika itu, akan dengan mudah diatasi, sekiranya Amien Rais bersedia maju sebagai calon presiden pengganti Habibie. Tetapi dalam kilas balik, boleh jadi, momen itu memang adalah saat yang tepat bagi Amien Rais untuk maju memimpin negara. Dan momen hoki itu mungkin hanya sekali datangnya seumur hidup, bukan? Mungkin atas pertimbangan itulah Dawam dan Adi mendesak Amien Rais untuk maju, tentu dengan kalkulasi politik masing-masing. Dawam dan Adi juga dikenal sebagai insan politik. Adi pernah jadi menteri, Dawam belum.

Sosok Dawam telah saya kenal sejak akhir 1960-an, saat masih jadi mahasiswa Fakultas Ekonomi Universitas Gadja Mada (UGM), yang bertempat tinggal di Asrama Masjid Syuhada, Kota Baru, Jogjakarta. Ia pernah saya minta bantuannya, agar adik seorang teman di Solo, benama Jakfar, dapat diterima pada Fakultas Ekonomi UGM. Bung Dawam telah menolongnya dengan sangat berhasil. Saat itu Dawam masih sangat muda dengan energi yang prima.

Di balantara pemikiran, Bung Dawam termasuk dalam kategori neo-modernisme Islam dengan pelopor utamanya di Indonesia Prof. Dr. Nurcholish Madjid (alm.). Sebagai seorang neo-modernis, Bung Dawam tentu punya banyak penantang dari kutub yang lain. Tidak jarang sumpah-serapah sering dilontarkan kepadanya dan teman-teman se-idenya, tetapi Bung Dawam tetaplah Bung Dawam, yang selalu tegar dan tidak bergeming. Dia seperti tidak

acuh saja terhadap kritik yang ditumpahkan pihak lain kepadanya.

Dunia intelektual adalah ranah yang sarat tantangan, dan itulah dunia Bung Dawam. Seseorang yang bernyali kecil janganlah coba-coba berjalan di ranah ini, karena pastilah dia akan keteteren. Jika Anda bernyali kecil, maka jadilah manusia biasa-biasa saja yang tak perlu diganggu oleh ejekan, cemooh, dan hukuman yang sering memojokkan. Semua kritik ini adalah tunangan belaka dari manusia yang bergumul dalam dunia ide, seperti Bung Dawam.

Bagi Bung Dawam, tampaknya hidup tanpa tantangan bukanlah hidup yang sebenarnya. Di batang usia yang sudah berkepala enam dan tidak selalu sehat, membaca, menulis, merenung, dan berbicara pada berbagai forum, tetap saja digeluti oleh pria kelahiran Solo ini. Di sinilah habitat Dawam yang paling pas, bukan di habitat lain yang penuh godaan.

Dalam Muktamar Muhammadiyah di Aceh tahun 1995, M. Amien Rais dan saya turut mengusung Bung Dawam agar terpilih menjadi anggota PP Muhammadiyah, tetapi dia belum bisa masuk. Ternyata popularitas Dawam di panggung intelektual Indonesia belum cukup sebagai syarat untuk masuk jajaran PP yang terkurung dalam angka 13 itu. Sebagai anggota tambahan memang dimungkinkan, dan Bung Dawam termasuk dalam kategori ini. Baru lima tahun kemudian, pada Muktamar di Jakarta tahun 2000, Bung Dawam terpilih dalam kelompok 13, dengan perolehan suara 910, peringkat kedelapan. Pembaca bisa membayangkan: betapa ketatnya persaingan dalam muktamar itu. Sang Intelaktual harus sabar menanti lima tahun pasca Muktamar Aceh. Kadang-kadang memang tidak mudah memahami logika warga Muhammadiyah saat menentukan pilihan.

Dengan rampungnya tugas PP periode 2000-2005 dalam Muktamar Malang, maka Bung Dawam dan teman-teman tidak lagi berada di jajaran PP Muhammadiyah, termasuk saya sendiri. Sekali pun alih generasi total tidak terjadi, dan memang tidak

perlu, PP Muhammadiyah dengan Ketua Umumnya Prof. Dr. Din Syamsuddin, telah memunculkan beberapa wajah baru untuk periode 2005-2010.

Itulah sekilas catatan saya tentang Bung Dawam, salah satu dari sedikit "Sang Intelektual" terkemuka di Indonesia. Selamat Ulang Tahun ke-65, dan tidak berhenti berkarya dalam situasi dan kondisi yang bagaimana pun. Semoga Allah meridhai. Amin.[***]

Yogyakarta, 8 Maret 2007

DAWAM RAHARDJO, ICMI, DAN *HABIBINOMICS*

B. J. Habibie

Di tahun l990, serombongan mahasiswa dari Universitas Brawijaya, Malang, datang menemui saya di Jakarta, disertai tiga orang tokoh cendekiawan Muslim. Rombongan mahasiswa ini mengundang saya untuk menyampaikan makalah dalam sebuah seminar di Malang, yang akan berakhir dengan penyelenggaraan sebuah muktamar untuk mendirikan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Dua di antara tiga tokoh cendekiawan Muslim yang menemui saya itu, kemudian saya kenal bernama Imaduddin Abdulrahim dan M. Dawam Rahardjo. Ketika itu, saya menyambut baik ajakan mahasiswa tersebut, untuk menyelenggarakan seminar mengenai sumberdaya manusia, dengan mengatakan bahwa potensi umat Islam ini sangat besar, tetapi masalah yang dihadapinya juga besar. Karena itu, kita perlu menghimpun potensi itu untuk membangun hari depan negeri ini

Sejak itu, saya akrab dengan kedua tokoh intelektual Muslim di atas, apalagi setelah ICMI berdiri. Kami semua memiliki persamaan visi dan cita-cita, yaitu membawa ICMI dalam perjalanan *long march*, untuk pembangunan sejarah umat Islam, melalui program tunggal lima kualitas (5 K), yang kita kenal sebagai: kualitas iman dan taqwa; kualitas pikir; kualitas kerja; kualitas karya; dan kualitas hidup.

Ketika ICMI berdiri, lembaga ini tidak pernah sepi dari kritikan yang menuding pendiriannya adalah langkah mundur bagi bangsa ini. ICMI, kata pengritiknya, hanyalah perkumpulan elitis yang tidak merakyat, sekterian, berpotensi memecahbelah kesatuan, menyuburkan kembali primordialisme, hanya memikirkan kepentingan keislaman, serta tidak peduli terhadap kemajemukan bangsa, dan sebagainya.

Kehadiran tokoh intelektual Muslim dan tokoh ICMI seperti Dawam Rahardjo, cukup menggembirakan, karena orang seperti dia dapat menjawab semua kritikan yang dialamatkan kepada ICMI sejak dulu. Sebagai seorang ekonom, pemikiran-pemikiran Dawan Rahardjo sarat dengan aspirasi kerakyatan, keswadayaan, dan kemandirian. Pemikiran Dawam Rahardjo dalam ekonomi adalah kepedulian terhadap umat, sejalan dengan program ICMI, yaitu untuk memerangi kemiskinan. Demikian, karena 90% rakyat Indonesia adalah umat Islam, yang sebagian kecilnya adalah golongan yang sudah mapan atau golongan masyarakat kelas menengah, dan sebagian besarnya terdiri dari mereka adalah *dhuafa*, yang memerlukan bantuan. Mereka itu adalah santri-santri yang menjadi petani, nelayan miskin, pedagang kecil, dan golongan berpenghasilan kecil di sudut-sudut perkotaan. Mereka inilah yang harus diperhatikan, agar mereka dapat hidup dan menikmati kehidupan di atas garis kemiskinan.

Pemikiran seperti ini juga sama dengan gagasan untuk memberikan perhatian pada kelompok masyarakat yang lemah. Dengan meningkatkan kualitas hidup seluruh bangsa Indonesia yang masih hidup di bawah garus kemiskinan. Sikap ini menunjukkan sikap yang demokratis, yang menjadi alasan bagi saya, Dawam Rahardjo, dan kawan-kawan lain untuk berada dan berhimpun dalam ICMI.

Tetapi, yang unik pada Dawam Rahardjo adalah bahwa ia tidak hanya melahirkan pemikiran dan gagasan kepedulian terhadap golongan *dhuafa*, tetapi juga mempunyai keterlibatan sosial yang

konkret. Ia bergabung dalam lembaga swadaya masyarakat, dan membuat jaringan kerja langsung yang menyentuh kepentingan masyarakat.

Dawam Rahardjo merupakan salah seorang intelektual Muslim yang bisa membuktikan bahwa ICMI bisa merangkul semua golongan masyarakat, dan justru tidak sektarian. Ia sangat memperhatikan dan menghargai kemajemukan dalam masyarakat. Keterlibatan sosial Dawam Rahardjo menunjukkan sikap bahwa ia bisa mengembangkan komunikasi dan kerjasama dengan penganut agama dan kepercayaan lain. Sikap ICMI juga sama, bersama PIKI, ISKA, Forum Cendekiawan Hindu dan Budha untuk bekerjasama dalam pengembangan sumberdaya manusia.

Pada tahun l995, Dawam Rahardjo membacakan orasinya dalam perayaan ulang tahun *Center for Information and Development Studies* (CIDES) yang mencerahkan. Orasi itu diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *Habibienomics*, yang kemudian menjadi perbincangan banyak orang. Saya sendiri tidak pernah menyatakan bahwa seluruh gagasan yang pernah saya sampaikan mengenai ekonomi makro adalah sebuah "*Habibienomics*," penamaan itu murni dari Dawam Rahardjo. Dalam beberapa kesempatan, saya hanya menyampaikan agar Indonesia memikirkan *competitive advantage* dan *comparative advantage* dalam proses industrialisasi di Indonesia, karena kita memiliki proses nilai tambah yang mekanismenya rendah, menengah, dan tinggi.

Bagaimana pun, saya sangat menghargai pendapat Dawam Rahardjo,salah seorang pemikir ekonomi dan intelektual Muslim yang kita miliki. Sebagaimana setiap intelektual Muslim, ia tidak diragukan lagi memiliki komitmen yang besar dalam mengangkat harga dan martabat umat Islam dan manusia pada umumnya.[*]

Jakarta, Maret 2007

INTELEKTUAL MUSLIM YANG SELALU GELISAH: KESAKSIAN SEORANG SAHABAT

Djohan Effendi

Saya bertemu Mas Dawam pertama kali di Pengajian Minggu Pagi, *Sunday Morning Class*, asuhan Bapak Muhammad Irshad di awal tahun 1960-an. Pengajian itu diikuti oleh mahasiswa dari berbagai perguruan tinggi. Dalam pengajian itu, kami membaca tafsir bahasa Inggris *The Holy Quran*, buah tangan Maulana Muhammad Ali. Agaknya, Mas Dawam ketika itu sudah aktif dalam kegiatan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) di tingkat Cabang Yogyakarta, sedangkan saya baru aktif di tingkat Rayon Jetisharjo. Kalau tidak salah, Mas Dawam duduk di Departemen Penerangan HMI Cabang Yogyakarta, pada masa kepemimpinan Tawang Alun. Ketika saya masuk kepengurusan HMI Cabang Yogyakarta sebagai anggota Departemen Penerangan bersama Ichlasul Amal, Mas Dawam sudah masuk ke kepengurusan HMI Badan Kordinator (Badko) Jawa Tengah. Ia duduk dalam Biro Kader. Pergaulan saya mulai intens dengan Mas Dawam juga bersama Ahmad Wahib dan Mansyur Hamid, ketika kami sama-sama duduk dalam kepengurusan HMI Badko Jawa Tengah.

Kegiatan HMI Yogya yang paling menonjol adalah kegiatan pengkaderan. Setiap hari selalu ada *basic training* yang diselenggarakan oleh berbagai komisariat dan rayon HMI. Di Yogyakarta waktu

itu, terdapat 49 komisariat dan 11 atau 12 rayon. Selain itu juga terdapat sejumlah kordinator komisariat (korkom) di lingkungan sebuah universitas dan institut serta gabungan beberapa komisariat sekolah-sekolah tinggi. Pada tahap lanjutan, HMI Cabang Yogya juga secara berkala menyelenggarakan *intermediate training.* Setiap pergantian pengurus tingkat komisariat, rayon atau korkom, diselenggarakan *upgrading* kepengurusan untuk membentuk kekompakan pengurus dalam melaksanakan kegiatan himpunan. Untuk menyediakan instruktor traning, diselenggarakan *senior course*, yang para pesertanya dipilih melalui proses seleksi. Para peserta adalah mereka yang sudah mengikuti *intermediate training*. Mas Dawam, Wahib, dan saya menjadi langganan sebagai instruktor tentang keislaman, masalah keumatan, dan kebangsaan serta ke-HMI-an. Untuk *intermediate training* dan *upgrading*, pengurus juga diberikan materi tentang ideologi-ideologi modern seperti sosialisme, demokrasi, marxisme, dan kapitalisme.

Untuk memperkaya materi-materi yang diberikan dalam training-training, kami terus berusaha mencari bahan-bahan kepustakaan baru. Dalam konteks ini, sumbangan Mas Dawam besar sekali. Dia cepat membaca dan cepat juga merumuskan secara tertulis bahan-bahan yang dia peroleh, untuk kemudian disampaikan kepada teman-teman. Selain itu, Mas Dawam adalah kolumnis tetap Harian *Mercu Suar*, yang kemudian berganti nama menjadi *Masa Kini*. Melalui kolum tetapnya, Mas Dawam menyampaikan pikiran-pikirannya tentang berbagai masalah yang dihadapi bangsa dan umat Islam Indonesia.

Kegiatan diskusi pada waktu menjelang dan sesudah pergantian Orde pemerintahan, dari Orde Lama ke Orde Baru sangat menonjol. Menjelang keruntuhan Orde Lama, suasana politik di masa itu terasa sangat menggerahkan. Pergesekan antara berbagai kekuatan politik, terutama antara kelompok nasionalis, agama, dan komunis, sangat kentara. Di pihak lain juga mudah dibaca terjadi ketegangan

antara Partai Komunis Indonesia (PKI) dan tentara. Kelompok politik yang sudah tersingkir, Masyumi dan PSI selalu menjadi kambing hitam sebagai kelompok kontra revolusi. HMI menjadi bulan-bulanan PKI dan satelit-satelitnya, yang mereka anggap sebagai bagian dari kelompok kontra revolusi. Situasi seperti ini, membuat kader-kader HMI seolah-olah berada dalam gamblengan politik yang luar biasa. Setelah kelahiran Orde Baru, muncul berbagai gagasan seperti modernisasi, *ideology oriented versus program oriented*, dan sebagainya.

Tradisi yang berlaku di HMI cabang Yogyakarta saat itu adalah tetap memelihara hubungan aktif dengan para senior, yang telah tidak berada dalam kepengurusan cabang. Untuk itu, dibentuklah lembaga yang disebut Dewan Pertimbangan disingkat DEPERTIM. Keanggotaan DEPERTIM ini cukup longgar, sehingga pertemuan yang diselenggarakan sewaktu-waktu bisa dihadiri tidak terbatas pada senior yang diminta menjadi anggota "formal" lembaga DEPERTIM tersebut. Dalam pertemuan-pertemuan Depertim ini, berlangsung diskusi tentang berbagai masalah aktual yang dihadapi, tidak saja oleh HMI, akan tetapi juga oleh umat Islam dan bangsa secara keseluruhan saat itu. Mas Djoko Prasodjo, Mas Larso, Mas Yusuf Syakir, Mas Beddu Amang, Mas Giat, Mas Solichin dan Mas Dawam adalah di antara mereka yang sangat menonjol mengemukakan analisa-analisa tentang perkembangan situasi, dan menyampaikan pemikiran-pemikiran mereka tentang sikap dan langkah yang perlu diambil oleh HMI. Saya dan Wahib seringkali ikut serta hadir dalam pertemuan-pertemuan DEPERTIM tersebut.

Perkembangan kesejarahan umat Islam Indonesia saat itu, menempatkan HMI dalam posisi yang mau tidak mau harus terlibat menjawab berbagai tantangan sosial politik yang dihadapi bangsa dan umat. Hal ini memaksa kader-kader senior HMI berpikir keras. Situasi Yogya yang relatif jauh dari pergulatan

politik praktis membuat tokoh-tokoh HMI lebih independen dalam menentukan sikap. Pemikiran-pemikiran kritis dapat lebih berkembang, karena tidak dibayang-bayangi oleh kepentingan politik kekuasaan sesaat. Mas Dawam adalah di antara teman-teman yang mengemukakan bahwa sikap independen harus dipegang teguh sebagai kepribadian HMI. Memang saat itu ada sebuah dokumen resmi, Kepribadian HMI, yang selalu dibahas dalam training-training HMI.

Salah satu isu hangat di awal masa Orde Baru adalah masalah rehabilitasi Masyumi. Berdasarkan analisa para senior HMI di atas, HMI Yogya dan HMI Badko Jawa Tengah (Jateng), kecuali satu dua cabang, tidak mendukung usaha rehabilitasi itu. Mas Dawam dan saya berkali-kali bertandang ke rumah Pak Soekiman Wirjosandjojo mendiskusi hal ini. Kepada kami Pak Kiman, sapaan akrab Soekiman Wirjosandjojo, mengatakan bahwa usaha ini tentu akan menghadapi tembok yang tidak bisa ditembus. Sikap yang diambil HMI Cabang Yogya dan Badko Jateng itu, ternyata disetujui oleh mayoritas peserta Kongres HMI di Solo. Sikap kritis terhadap Masyumi muncul di kalangan HMI Yogya tidak berhenti hanya pada tindakan-tindakan politik. Diskusi-diskusi yang berkembang juga merembet pada masalah-masalah yang lebih fundamental, masalah-masalah ideologis.

Hubungan para senior menjadi renggang dengan HMI cabang Yogya, setelah kepengurusannya dipegang oleh teman-teman yang dianggap lebih dekat dengan Masyumi. Mas Dawam mengambil langkah lebih keras, tidak mau berhubungan dengan teman-teman tersebut. Untuk mengisi kekosongan itu, Mas Dawam mendekati Pak Mukti Ali dan mengajak beliau untuk menyelenggarakan diskusi berkala. Maka muncul apa yang oleh Wahib disebut Lingkaran Diskusi *Limited Group*, yang mengadakan diskusi seminggu sekali, setiap Jum'at sore di rumah Pak Mukti Ali di komplek IAIN, Demangan. Anggota tetap Lingkaran Diskusi ini

adalah kami berempat, Pak Mukti Ali, Mas Dawam, Wahib, dan saya sendiri.

Pada saat-saat permulaan, Mas Dawam mencoba merumuskan agenda yang ingin kami diskusikan selanjutnya. Mas Dawam—terinspirasi oleh sebuah buku dari Partai Sosialis Demokrat Jerman Barat, oleh-oleh dari Mas Larso yang mengunjungi negeri itu—membagi tiga tahap rangkaian diskusi. Tahap *pertama* mencoba merumuskan nilai-nilai dasar Islam, tahap *kedua* merumuskan tuntutan-tuntutan pokok bangsa kita, dan tahap *ketiga* merumuskan ideologi politik umat Islam Indonesia. Berdasarkan diskusi-diskusi yang dilakukan, kami sampai pada kesimpulan bahwa Pancasila pada dasarnya, dalam kontek Indonesia, adalah ideologi politik umat Islam Indonesia. Secara sadar kami tidak tertarik untuk mendiskusikan tentang ide-ide yang yang bersifat eksklusif dan sektarian. Kami juga tidak mau terjebak dalam pendekatan yang bersifat romantik, yang ingin mengetengahkan keagungan masa lalu di satu pihak, dan di pihak lain menghindari pendekatan yang bersifat apologi, yang menonjolkan kelebihan agama sendiri di atas kekurangan agama-agama lain. dan Ketika Mas Dawam *hijrah* ke Jakarta, Lingkaran Diskusi tersebut tetap berjalan, sampai akhirnya beliau (Mukti Ali—ed.) diangkat menjadi Menteri Agama tahun 1972.

Kami—Mas Dawam, Wahib, dan saya—bertemu kembali di Jakarta, dan terlibat lagi dalam kegiatan diskusi bersama teman-teman lain, Cak Nur, Utomo Dananjaya, Usep Fathuddin, Amidhan, dan Ir. Wassil. Rumah Mas Dawam dan Cak Nur menjadi tempat kami bertemu dan berdiskusi. Ketika itu, Mas Dawam bekerja di LP3ES. Adalah Mas Dawam yang pertama kali memperkenalkan saya dengan Gus Dur di kantor LP3ES di Jalan Jambu, Menteng.

Selama di Jakarta, pertemuan saya dengan Mas Dawam tidak sesering seperti di Yogya. Perkembangan waktu membuat saya jarang sekali berjumpa dengan Mas Dawam, lebih-lebih setelah

Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) terbentuk, karena saya memilih bergabung dengan Gus Dur yang membentuk Forum Demokrasi. Kami masih beberapa kali bertemu pada saat Yayasan Paramadina mula-mula dibentuk, karena kami termasuk teman-teman yang menyertai Cak Nur mendirikannya. Namun kemudian, kami terlibat dengan kegiatan kami masing-masing. Kendati demikian, saya menangkap bahwa naluri seorang intelektual tidak pernah padam dari diri Mas Dawam. Dan semangat seorang intelektual yang lebih komitmen pada hati nurani daripada kepentingan kelompok, muncul dan seakan-akan meletus bagaikan gunung berapi, ketika Mas Dawam menyaksikan hak-hak asasi manusia dan hak-hak sipil sekelompok orang diinjak-injak. Mas Dawam tidak bisa diam. Mas Dawam memberontak dan melabrak apa dan siapa saja yang ia anggap melakukan penindasan terhadap kaum minoritas di negeri ini. Ia mempertaruhkan segalanya dalam melawan praktek-praktek kebiadaban. Mas Dawam menjadi sosok pembela kebebasan hati nurani tanpa kompromi di negeri kita.

Sesungguhnya, dalam kepala Mas Dawam tersimpan ide-ide besar tentang bangsa dan umat Islam. Apa yang pernah ia tulis dan sampaikan saya kira hanya sebagian kecil dari apa yang ia pikirkan. Hal inilah yang membuat Mas Dawam selalu berada dalam kegelisahan, apalagi menyaksikan perkembangan masyarakat kita jauh dari apa yang ia mimpikan.[*]

Geelong, Australia, 10 April 2007

DAWAM DAN MATA AIR GAGASAN

Utomo Dananjaya

Dalam pertemuan yang digagas M. Amin Azis di Universitas Paramadina, untuk membahas kesehatan Dawam, yang juga dihadiri Dawam sendiri, ia (Dawam) bercerita tentang kesehatannya. Kesehatannya mengkhawatirkan. Tetapi dalam kesempatan selanjutnya, dalam sebuah obrolan telepon, saya mendengar suara lantang Dawam (yang dia klaim sebagai "kung"—terang dan jelas), suara optimis seperti biasanya. Dalam beberapa kesempatan, ia menggulirkan macam-macam gagasan, seperti mendirikan Lembaga Gagal Ginjal, Sekolah Bilingual, dengan pengantar dua bahkan tiga bahasa asing, membangun dan mengembangkan pesantren Persatuan Islam (Persis), penggalangan dana untuk bermacam kegiatan untuk partai yang baru didirikan, dan sebagainya.

Inilah Dawan yang dari kepalanya selalu mengalir gagasan mendirikan sesuatu, baik lembaga studi, organisasi, perusahaan bahkan partai. Pada awal Orde Baru, Dawam ikut terkait mendirikan Partai Demokrasi Indonesia (PDI), di mana tokoh-tokoh Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) mengajak Bung Hatta di dalamnya. Awal Orde Reformasi, Dawam merupakan lingkaran inti dalam mendirikan Partai Amanat Nasional (PAN), bersama Amien Rais, Amin Azis, Abdillah Thaha, Goenawan Muhammad, Ismid Hadad, dan banyak lagi. Dalam Pengurus periode pertama, Dawam duduk sebagai salah seorang Ketua. Konon, berebut Ketua I dengan A.M Fatwa, setelah Amien Rais terpilih sebagai Ketua Umum. Terakhir, Dawam

mendirikan Partai Republik Merdeka bersama Pendeta Supit dan banyak teman dari berbagai golongan agama. Di situ, Dawam duduk sebagai Ketua Pembina dan akan dicalonkan sebagai Presiden pada pemillihan Presiden (Pilpres) 2009. “Jangan tertawakan, ya, Tom,” katanya.

Dalam obrolan telepon dengan saya, Dawam memang tidak pernah membicarakan urusan mendirikan lembaga atau perusahaan. Karena memang saya tidak pernah diajak Dawam dalam soal-soal mendirikan sesuatu, bahkan ketika mendirikan Paramadina. Di Paramadina, saya diajak Nurcholish Madjid (Cak Nur). Di P3M, saya diajak Nasihin Hassan. Di LSAF, saya diajak seseorang, bukan Dawam. Tetapi karena Dawam mendirikan lembaga bersama teman-teman atau anak muda dalam lingkungan yang sama, maka saya kadang diajak anak muda atau teman lain.

Kedekatan saya dengan Dawam karena kesamaan pandangan dalam gerakan pemikiran Islam, bukan dalam gerakan kemasyarakat-annya. Ada yang terasa istimewa dalam kumpulan yang dipersatukan pemikiran ini. Bukan hanya kami yang saling kenal dan bergaul, tetapi juga istri dan anak-anak kami. Iyah, isteri Dawam, dikenal masakannya yang enak. Iva anaknya, satu sekolah dengan Ririn, anakku, di SMAN 54. Kira-kira ada 19 keluarga dalam Majelis Reboan, yang bergaul erat seperti ini. Ketika Cak Nur pulang dari Rumah Sakit (RS) Pondok Indah, kami kumpul untuk makan siang bersama, menyambut kesembuhan Cak Nur. Ny. Umar Basalim membawa kue-kue, Ny. Amidhan membawa gulai kepala ikan, ada yang membawa nasi kebuli, buah-buahan, dan sebagainya.

Mas Tjip, sapaan akrab Soetjipto Wirosardjono, juga tak pernah absen dalam ketempatan buka puasa bersama di rumah Dawam, demikian juga di rumah dr. Sugiat. Rumah Abdurrahman Wahid (Gus Dur)—yang sepanjang pergaulan kami, paling banyak pindah rumah kontrakan, termasuk pindah ke Istana Presiden—selalu menjadi tempat Majelis Reboan, buka bersama, bahkan juga

ketika ia di istana pun, tempat itu menjadi tempat lesehan kami buka puasa.

Begitulah hubungan Dawam dan banyak teman, serasa hubungan keluarga. Tidak aneh kalau saya akrab dengan Djaelani, adik Dawam yang di Solo. Atau kenal baik dengan Rahmayanti, sepupu Hawariyah (alm. istrinya), aktivis Yayasan Pekerti. Atau saya kenal baik dengan Hanna, keponakan Ny. Umar Basalim. Maka ketika Amin mengundang untuk membicarakan kesehatan Dawam, saya merasa perlu hadir. Badannya kurus, membaca pun tak bisa lagi, tapi suaranya masih "kung," dan ide-idenya masih deras mengalir.

Ketika rombongan intelektual muda Yogyakarta masuk ke Jakarta, hal itu sangat mengesankan saya. Rombongan pertama yang saya tahu, Soedjoko Prasodjo, Sularso, Sholehoedin Sanusi, Widjisaksono, dan beberapa orang lagi. Mereka berhasil membujuk beberapa orang jenderal, yaitu Sarbini, Soedirman, Soetjipto Yudodihardjo untuk mendirikan Pendidikan Tinggi Dakwah Islam (PTDI), yang memiliki visi peningkatan kesejahteraan umat, dan misi mempersatukan umat Islam dengan operasional dakwah. Saya sangat tertarik dengan program mencetak satu orang kader dakwah pada setiap desa. Karena Indonesia memiliki 60.000 desa (1960), yang berarti harus melahirkan 60.000 kader. Menurut Mas Sholeh, kaderisasi ini bisa diselesaikan dalam lima tahun. Setiap bulan diselenggarakan 10 kelas, tiap kelas 100 orang. Sholehuddin Sanoesi menyusun buku panduan materi pelatihan "Uchuwah Islamiyah." Isinya, 12 prinsip ajaran Islam yang mempersatukan umat. Upayanya terasa gegap gempita. Kalau ini berjalan lancar, maka dalam lima tahun, dapat melhirkan 60.000 kader dakwah yang tersebar di seluruh Indonesia, satu orang setiap desanya. Kalau semua kader itu jadi kepala desa, maka dalam lima tahun seluruh tanah tumpah darah digenggam oleh kader PTDI, begitu semangat itu kudengar. Sebagai orang Pelajar Islam Indonesia (PII), saya sering terlibat dalam kegiatan PTDI. Bahkan diajak keliling ke daerah-daerah.

Tetapi target kaderisasi itu tidak tercapai. Bahkan proses pelatihannya tidak sepenuhnya terjadi. Pelajaran yang saya kutip, mencetak kader adalah kerjaan serius, yang juga harus dikerjakan dengan konsep dan teori ilmiah. Sehingga kesungguhan dan teori ilmiah serta perencanaan yang realistis, yang juga harus didasari falsafah ideologi pendidikan yang progresif, barulah gagasan besar bisa dilaksanakan.

Suatu ketika, Mas Djoko memperkenalkan seorang anak muda yang tinggal kos di rumahnya, dia pegawai Bank of America, yaitu Mohamad Dawam Rahardjo, seorang sarjana Ekonomi Universitas Gadjah Mada (UGM). Saya pernah dengar nama itu, tulisannya sering terbaca di Mimbar Demokrasi, tabloid yang diterbitkan Adi Sasono dan Soegeng Sarjadi di Bandung.

Mungkin karena ingin tahu Bank Amerika, saya menemui Dawam di kantornya. Sebuah kantor yang bersih, benderang, dindingnya bercat abu-abu, yang rasa-rasanya bisa menyaksikan semua pegawainya secara transparan. Waktu itu, ia mengatakan: "Saya pakai dasi naik bus kota," katanya menunjukkan ia terpaksa berdasi.

Dawam masuk Jakarta dalam rombongan juga, dengan para sarjana dari Yogya, yaitu Djohan Effendi, Amidhan, Ahmad Wahib, dan menyusul Syu'bah Asa, sedangkan Abdurahman Saleh, Assegaf sudah lebih dahulu masuk Jakarta. Mereka merasa kadernya Mas Sularso. Segera saja kami akrab dengan rombongan ini, karena mereka menunjukkan apresiasi yang kuat pada gerakan "pembaharuan" pemikiran Islam. Kami merasa diperkuat dan diperluas. Baru kemudian saya tahu bahwa rombongan kedua ini adalah anggota klub diskusi *Limited Group* yang mentornya adalah Prof. Dr. Mukti Ali. Mereka menyebut dengan sederhana Pak Mukti, yang direkrut oleh Presiden Soeharto menjadi Menteri Agama.

Kelompok pertama adalah yang senior, dan kelompok kedua lebih yunior, alumni HMI Yogya. Mereka berkomunikasi atau

bergabung dengan kelompok senior di Jakarta di bawah pimpinan Kafrawi Ridwan, dosen IAIN Jakarta, yang dalam Orde Baru "menguasai" Departemen Agama melalui pintu masuk Sekber Golkar. Kelompok Kafrawi adalah kelompok pragmatis, merebut kekeuasaan untuk berdakwah. Kelompok Nurcholish adalah kelompok idealis, bergerak di luar kekuasaan, sehingga keduanya saling mendukung dan saling mengisi. Melalui Djohan Effendi, mereka punya pintu masuk ke Menteri Agama. Melalui Amidhan, mereka punya akses ke Direktur Jenderal Bimbingan Islam (Dirjen Bimas Islam). Dengan itu, kelompok diskusi Nurcholish dapat memakai tempat para senior itu yang relatif sudah punya rumah besar, rumah dinas. Inilah angkatan intelektual yang telah selesai dengan persoalan domestiknya, mereka mencapai kedudukan eselon I di pemerintahan. Mereka rajin berdiskusi, dan mulai melakukan penilaian terhadap strategi perjuangan umat, inventarisasi personil, serta secara realistis mengejar atau merebut posisi politis dalam pemerintahan. Mereka mengoreksi prinsip satu partai Islam, satu organisasi kemasyarakat (Ormas) Islam, satu organisasi pemuda, satu organisasi mahasiswa, satu organisasi pelajar, dan satu arah perjuangan. Judulnya integrasi umat, modalnya ukhuwah Islamiyah.

Isu inilah yang bermuara pada gagasan Penyegaran Pemikiran Islam, dan berpuncak pada ide *Islam Yes, Partai Islam No*. Kami dipersatukan oleh sikap keislaman dan keindonesiaan, dengan Pancasila sebagai pintu masuknya. Islam disadari sebagai mata air nilai-nilai yang tak akan pernah habis, untuk menafsir dan mengisi Pancasila.

Dawam "bergabung" dalam kelompok Nurcholish yang biasa berkumpul bersama dan bertukar pikiran, yang kemudian diperluas dengan kelompok muda NU, seperti Abdurahman Wahid, Fahmi Syaifudin, Abdullah Syarwani, dan Umar Basalim. Kami bersatu dalam Lembaga Kebajikan Islam Samanhudi. Lembaga ini lahir dari kepala M. Dawam Rahardjo. Di bawah pimpinan dr. Fahmi

Syaifudin, kami melakukan Penelitian Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Negeri. Pengalaman “persatuan” yang indah menyenangkan. Angkatan muda NU bekerjasama dan bersaudara dengan angkatan muda Masyumi, begitu kami bercanda. Sayang LKIS tidak berkembang seperti LSM lainnya. Tapi Dawam tak kehilangan gagasan.

Sebagai tokoh penting LP3ES, Dawam melahirkan gagasan pembaharuan pesantren, sebagai respon kreatif terhadap pikiran-pikiran Abdurahman Wahid sekaligus sebagai tokoh pesantren. Saking kagumnya pada Abdurahman Wahid, Dawam memprklamasikan Gus Dur sebagai wali. “Tapi hanya wali, yang tahu siapa Wali yang lain.” dia menambahkan. Program Penelitian Pesantren memperat pergaulan anak muda Masyumi dan NU, atau Muhammadiyah dan NU. Penelitian Pesantren tersebut melibatkan narasumber dan ahli peneliti seperti Zamroni, Nastuhu bekerjasama dengan Mas Djoko dan Nurcholish. Kelak Dawam melahirkan Perhimpunan Pembinaan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Pusat Pembinaan Agrobisnis, Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Lembaga Pembinaan Teknologi Pedesaan (LPTP) di Solo, Pesantren di Padang Panjang, dan mungkin banyak lagi. yang lainnya. Walaupun beberapa orang temannya berkomentar, bahwa gagasan Dawam “tidak selalu bisa dilaksanakan, tidak membumi,” katanya.

Dengan melahirkan lembaga-lembaga studi, Dawam merekrut banyak sekali anak muda. Tak heran, Dawam memiliki banyak murid. Dawam bukan hanya membuatkan wadah, tetapi juga dia mendidik anak-anak muda itu. Sembilan belas mahasiswa IAIN Jakarta dikumpulkan di LP3ES setiap minggunya. Antara lain, Azyumardi Azra, Syafi’i Anwar, Rifa’i Hassan, Bahtiar Effendy, Komarudin Hidayat, Fachry Ali, Hadimulyo, dan lain-lain. Mereka ditugasi membaca buku, menulis, dan mempresentasikannya dalam kelompok tersebut. Mereka inilah yang kini menjadi tokoh-tokoh

cendekiawan pemikir Islam dan kemasyarakatan. Banyak di antaranya bergelar Doktor, penulis, pemimpin lembaga studi, dan tokoh partai politik.

Ketika menjadi Ketua Majelis Ekonomi Mahammadiyah, Dawam bekerjasama dengan Bank BNI 46, membuat kartu kredit Muhammadiyah BNI, mendirikan PT Solar dan PT Bank Persyarikatan. Sehingga muridnya tersebar di mana-mana, maka ia pun dihormati di mana-mana.

Yang mengalir dari Dawam dan buah ciptaannya, bukan hanya lembaga, tapi juga pemikiran. Dan buah pemikiran ini, lebih penting dan berarti daripada badan atau lembaga yang dibuatnya. Adalah Jurnal *Ulumul Qur'an* yang diterbitkannya, menjadi wadah aktualisasi dirinya dalam pemikiran agama, dan tempat pendidikan para penulis muda asuhannya. Dalam usianya yang ke-65, dengan badan kurus dan gagal ginjal, Dawan masih ingin membuat Sekolah Modern dengan pengantar dua atau tiga bahasa asing. Ia juga ingin mendirikan Lembaga Gagal Ginjal dan membantu memperkuat lembaga pendidikan Persis.

Pergaulan saya dengan Dawam yang paling dekat adalah ketika di LP3ES. Dia tokoh penting, karena minat dan kemampuannya sebagai sarjana ekonomi pada penelitian. Salah satu pusat minat LP3ES. Saat ini, penelitian adalah budaya intelektual yang baru berkembang. Pelajaran yang saya peroleh dari Dawam adalah pendekatan *Scientific Problem Solving*.

Saya direkrut oleh Ir. Tawang, Direktur LP3ES pada waktu itu, sebagai staf LP3ES menjabat Kordinator Training. Program Training harus dilandasi hasil penelitian lapangan, kata Dawam. Saya akan melakukan Training Pembina Kewirausahaan dan Training Kewirausahaan. Saya baca buku DR Suparman., yang menyelenggarakan pendidikan Wiraswata. Dawam bilang tidak cukup, lakukan penelitian di daerah yang sedang tumbuh menjadi kawasan Industri, Cilegon. Di sana sedang tumbuh inisiatif

perorangan untuk membuka usaha. Itu *multiplier effect* dari Krakatau Steel. Kenali permasalahan calon kelompok sasaran melalui penelitian, dapatkan tujuan dan atau penyimpangan, pecahkan masalah dengan Training. Dengan mengetahui permasalahan yang dihadapi kelompok sasaran, maka kamu bisa memilih materi training yang pas, kata Dawam.

Sementara saya menguasai metode *partisipatory* yang bisa digunakan untuk melakukan penyadaran, sehingga dengan rela hati dan bersemangat kelompok sasaran melakukan perubahan dirinya. Bahkan mereka kreatif mencari jalan pemecahan.

Apa yang dilakukan Dawam sepenjang hidupnya, saya kira adalah memecahkan masalah. Karena masalah tidak pernah habis, selalu timbul, maka orang seperti Dawam selalu diperlukan. Kreatif dengan gagasan untuk memecahkan masalah secara scientifik. Karena adatnya itu, ia sering dipandang sebagai menganggap dirinya paling tahu, bahkan terkesan sombong.

Karena kesombongannya itu, saya pernah "menampar" Dawam dalam sebuah diskusi. Kemudian saya melapor kepada Ismid Hadad sebagai Direktur LP3ES waktu itu. "Met, aku baru menampar Dawam," laporku. Ismet memandang tak percaya, di wajahnya terbayang heran dan kecewa. LP3ES, lingkungan intelektual, dalam diskusi stafnya menampar lawan diskusi yang adalah atasannya.

Tiga hari kemudian, Dawam masuk ke kamarku, dengan *haha hehe*. Aku menunggu dengan perasaan bertanya-tanya: "Mau apa si sombong ini?" "Hai, Tom, tahu *nggak*: ada ayat al-Qur'an yang berbunyi: 'Orang sombong harus ditempeleng,'" katanya. Kami tertawa *ngakak* berdua. "Aku suka kamu, Wam," kataku tulus.

Kini, aku sedang menggalang partisipasi teman, dan berdoa agar Dawam bisa berobat ke Cina, serta sehat kembali. Semoga.[*]

Jakarta, 17 April 2007

OBROLAN MINGGU BERSAMA MAS DAWAM

M. Abdul Rachman

Menyebut nama Prof. Dr. M. Dawam Rahardjo, atau biasa saya kenal dengan panggilan Mas Dawam, ingatan saya kembali ke akhir tahun 2005, saat kontak-kontak pertama dengan Mas Dawam terjalin. Saat itu, terjadi pengepungan sekretariat Komunitas Eden oleh sejumlah massa yang mengatasnamakan umat Islam, dan berakhir dengan evakuasi paksa 48 anggota Komunitas Eden oleh polisi. Setelah "penyelamatan" yang berujung interogasi polisi selama 24 jam, Bunda Lia Eden kemudian dijadikan sebagai tersangka, dan saya pun menyusul ditetapkan juga sebagai tersangka.

Kepungan massa dan evakuasi paksa Komunitas Eden menghebohkan. Bergemuruh berita tentang Eden di media masa. Segala bentuk kecaman, caci-maki, hujatan, kata-kata kotor serta penghinaan memenuhi berita media masa, baik cetak maupun elektronik, selama sekitar satu bulan. Bahkan, salah seorang pembawa acara televisi menyerukan masyarakat agar melaporkan ke aparat keamanan bila melihat aktivitas anggota Komunitas Eden.

Kami ini layaknya teroris saja, padahal membunuh seekor semut pun terlarang bagi Bunda Lia Eden, yang didakwa sebagai biang keresahan masyarakat. Seorang teman istri saya meminta agar nama dan nomor HP-nya dihapus dari daftar nama HP isteri saya, karena ketakutan namanya akan dikaitkan dengan Komunitas

Eden. Bahkan, satu-satunya jendela tentang Eden berupa situs di internet pun diblokir.

Dalam situasi yang sangat tidak mengenakkan tersebut, tiba-tiba saya mendengar kabar dari seorang teman tentang Mas Dawam, yang akan membela Komunitas Eden di mana pun dan di forum apapun.

Keberanian dan Asketisme

Kabar tentang Mas Dawam itu sangat mengharukan. Pada masa itu, seorang Guru Besar (*Great Lecturer*) yang dikenal arif dan telah melakukan upacara pengakuan dosa di Majelis Eden pun lebih suka memilih untuk menyangkal keterlibatannya di Eden. Tapi Mas Dawam, yang hanya mengenal Eden dari kejauhan, berani melakukan pembelaan untuk sebuah hal yang sama sekali tak populer di masyarakat.

Saya tahu, berhala pribadi dalam spiritualitas seperti popularitas, nama baik, pengaruh, kehormatan, karir, kepercayaan, harga diri, keegoan, keluarga adalah hal-hal yang mudah diperbincangkan, tapi sangat sulit ditundukkan. Dan untuk yang satu ini, saya angkat topi atas kebulatan ketauhidan Mas Dawam yang dengan berani dan sukarela berani beresiko untuk membela Komunitas Eden.

Bukan hanya memberikan dukungan moral secara terbuka, Mas Dawam jauga rajin mengikuti rapat-rapat advokasi mengenai Eden di Utan Kayu maupun di sekretariat *Indonesian Conference for Religion and Peace* (ICRP). Mas Dawam bahkan mengunjungi Bunda Lia di Rutan Polda Metro Jaya, dan hadir dalam persidangan Eden di Pengadilan Negeri Jakarta Pusat.

Dari perjalanan dan pengalaman bersinggungan dengan Mas Dawam, saya melihatnya sebagai tokoh dan intelektual yang jujur dengan apa yang diyakininya. Dia berani bersikap lugas, sebagaimana

pembelaannya terhadap orang-orang yang dizalimi. Dan pembelaan itu selalu ditunjukkannya dengan komitmen riil sehari-hari.

Mas Dawam yang saya kenal, tak pernah takut dengan resiko yang harus diterimanya sebagai akibat perjuangan menegakkan pluralitas dan hak-hak sipil. Akibat pembelaannya yang konsisten terhadap hak-hak eksistensi Ahmadiyah dan Komunitas Eden, dia diberhentikan dari kepengurusan PP Muhammadiyah. Lebih buruk lagi, para penentang menggunakan Ibunda yang amat dicintai dan dihormati Mas Dawam untuk menekannya. Kembali, Mas Dawam menunjukkan bahwa tekanan-tekanan semacam itu tak dapat menghentikannya.

Kesediaan menerima resiko buruk atas prinsip yang diperjuangkan adalah sebuah sikap asketisme, yang saat ini semakin jarang kita temui. Banyak orang yang menyuarakan kebenaran, tapi memilih surut saat kepentingan pribadi, seperti karir, stabilitas ekonomi, nama baik, dan keamanan mereka berada dalam pertaruhan. Akhirnya, banyak orang yang memilih untuk bermain di wilayah yang aman dan sedikit resiko. Resiko tak ditempatkan lagi di belakang prinsip, tetapi telah berubah menjadi tuan yang mengendalikan.

Tapi pada saat semua orang kehilangan keberanian menentang sebuah hal yang prinsipil, seperti radikalisme massa yang didukung institusi-institusi agama, Mas Dawam menjadi contoh dari sedikit tokoh yang berani dengan lantang menyuarakan penentangannya. Di situlah nilai lebih Mas Dawam yang dapat menjadi keteladanan bagi kita semua.

Saat saya ditahan di Rutan Salemba, saya mendengar konsistensi Mas Dawam membela Komunitas Eden tak pernah surut. Saya juga dikirimi tulisan Mas Dawam di harian Kompas dalam bentuk cerita pendek (cerpen), yang menuliskan kisah seorang anggota Komunitas Eden dan perjalanan Eden mengingatkan kemusyrikan. Cerpennya itu menghebohkan, hingga kantor harian Kompas yang

memuat tulisan tersebut didemo oleh mereka yang menganggap cerpen itu melecehkan umat Islam. Tapi tampaknya demo itu tak membuat Mas Dawam surut dalam perjuangannya.

Dialektika Pembelaan

Interaksi antara Mas Dawam dengan Komunitas Eden tidak selalu berlangsung mulus. Apalagi pada masa awal saat kami saling menjajaki interaksi di antara kami. Terjadi dialektika komunikasi antara Mas Dawam dan Bunda Lia, terutama saat Bunda ditahan di Polda Metro Jaya.

Pada awalnya, Ruhul Kudus yang kami yakini membimbing Bunda Lia Eden meminta kami agar tak mengharapkan pembelaan dari siapa pun. Kami diminta untuk tak minta tolong kepada siapa pun atas nasib pengusiran Komunitas Eden dan penahanan Bunda di Rutan Polda Metro Jaya.

Tetapi Mas Dawam dan para aktivis melihat kepentingan lain dalam pembelaan terhadap Komunitas Eden, yaitu nasib kebangsaan dan pluralitas di Indonesia. Walaupun Bunda menolak pembelaan yang diberikan, tetapi Mas Dawam dan para pengacara terus bersikeras menyatakan akan melakukan pembelaan.

Sampai kemudian Ruhul Kudus menyatakan kepada Bunda untuk menerima pembelaan itu, dengan syarat mereka harus melakukan penyucian sebagaimana teman-teman Eden. Secara prinsip, Mas Dawam menerima penyucian, tapi menolak untuk mengikuti prosesi penyucian sebagaimana teman-teman di Eden. Mas Dawam memilih penyucian langsung dari Tuhan atas segala dosa dan kesalahan yang dilakukan selama hidupnya.

Prinsip penyucian ini kemudian disepakati. Tapi, Bunda Lia kembali mendapat tekanan perintah dari Ruhul Kudus, agar setiap orang yang mau membela Eden melakukan sumpah tak menyentuh dosa lagi, meniatkan pembelaan Eden hanya untuk Tuhan, dan

melakukan pembelaan dengan benar, yaitu tak berbohong, menyuap, dan bersikap manipulatif untuk memenangkan Eden.

Pada saat terjadi dialektika pembelaan itu, saya sempat khawatir apakah teman-teman mau menerima syarat yang ditetapkan itu. Sebab, setahu saya pembelaan-pembelaan terhadap Eden itu hanya dalam tataran kebebasan berkeyakinan, dan tak masuk dalam wilayah spiritual. Tapi kami sendiri tak dapat undur dari apa-apa yang kami yakini merupakan pesan dari Tuhan.

Syukurlah, akhirnya teman-teman pembela melapangkan hati untuk bersumpah dan dapat melihat materi sumpah itu sebagai sebuah hal yang universal, serta sejalan dengan etika profesi mereka sebagai pengacara.

Demikianlah, dialektika antara Mas Dawam dan Komunitas Eden terjadi terus selama proses pembelaan. Dalam dialektika itu, saya melihat keterbukaan Mas Dawam untuk memahami apa-apa yang kami imani, dan pada saat bersamaan menggesekkan prinsip-prinsip yang diyakininya.

Persentuhan dan Perbincangan Spiritual

Setelah persentuhan antara Komunitas Eden dan Mas Dawam selama kurang lebih 11 bulan, akhirnya saya beberapa kali memiliki kesempatan bertemu secara personal dengan Mas Dawam. Peristiwa itu terjadi usai Majelis Hakim memberikan putusan bebas kepada saya.

Hal yang menarik dari perjumpaan personal saya dengan Mas Dawam adalah melihat progresifitasnya yang tak pernah surut. Dalam usianya yang tak lagi muda, Mas Dawam masih sangat progresif dan membuka diri. Padahal, orang-orang yang seusia dengannya biasanya telah sampai pada titik kemapanan dan sulit menerima sesuatu yang baru dari luar dirinya. Namun kecenderungan ini tak terjadi pada Mas Dawam.

Dan semangat itu sangat terlihat saat saya memiliki waktu cukup leluasa untuk bersilaturahmi ke rumah Mas Dawam, usai putusan bebas murni atas kasus saya. Beberapa kali saya datang ke rumah Mas Dawam, biasanya pada hari Minggu.

Pada pertemuan pertama, saya sempat terperanjat melihat tubuh Mas Dawam yang sangat kurus. Ternyata beliau mengalami gangguan ginjal, sehingga harus selalu cuci darah seminggu tiga kali. Tapi di tengah sakitnya yang sedemikian rupa, semangat Mas Dawam tak surut, bahkan terlihat meluap-luap, melampaui tubuhnya yang kurus itu.

Di antara semangatnya yang terlontar kepada kami adalah keinginannya untuk menuliskan novel mengenai Eden dan Bunda Lia. Oleh karena itu, Mas Dawam meminta kami untuk selalu datang dan menceritakan mengenai berbagai hal seputar Eden. Sejak saat itu, mulailah kami mengalami perbincangan spiritual bersama Mas Dawam.

Karena kesehatan dan penglihatan Mas Dawam sudah mulai menurun, akhirnya kami memilih satu buku, yaitu *Pleidoi Eden*, sebagai jembatan perbincangan kami dengan Mas Dawam. Sebuah karya *audio* books tentang Eden terlahir dari persentuhan ini, yang pada awalnya ditujukan untuk memenuhi kebutuhan Mas Dawam.

Ada sebuah komentar Mas Dawam yang menarik saat kami bertemu kembali bersama Irsa Bastian, seorang anggota Komunitas Eden yang sudah lama tak aktif dan ingin kembali ke Eden. Menanggapi kisah Irsa, Mas Dawam menyatakan pendapatnya bahwa tak perlu bagi Irsa untuk masuk kembali ke Eden. “Cukup bagi kamu untuk menjadi Eden tanpa harus masuk ke dalamnya,” kata Mas Dawam. “Eden juga tak butuh kamu, *kok*.”

Buat saya, komentar awal dari Mas Dawam dalam pertemuan itu menarik. Walaupun kami belum mulai berbincang serius mengenai Eden, tapi Mas Dawam sudah membuat kesimpulan tentang esensi Eden. Dan kesimpulan itu ada benarnya.

Sebab, Eden memang bukan agama dan Eden adalah spiritualitas non-agama. Dalam keyakinan kami, Eden merupakan institusi surgawi dari Tuhan, bukan salah satu dari sekian agama yang ada, dan bukan pula menjadi agama baru. Eden dalam keyakinan kami adalah sikap hidup surgawi, yang harus diwujudkan nyata di bumi oleh setiap hamba Tuhan, yang tak dibatasi oleh agama dan kepercayaan yang dianutnya. Itulah esensi kehadiran Eden.

Menurut saya, kecendekiawanan Mas Dawam itu luar biasa. Beliau tidak bersikap skeptik atau menyombongkan intelektualitasnya saat berhadapan dengan fenomena Eden, yang oleh banyak cendekiawan dinilai sebagai irasional. Beliau justru menunjukkan sikap sangat terbuka terhadap paparan mengenai Eden. Tanpa canggung, Mas Dawam memberikan apresiasi untuk bagian-bagian yang menurutnya pantas diapresiasi. Tapi, beliau pun tak segan untuk memberikan kritik-kritik kala tak sependapat dengan apa yang kami nyatakan atau jalani di Eden.

Sebagaimana kita ketahui, sejak dahulu Mas Dawam memang sangat *concern* terhadap al-Qur'an, sebagaimana terlihat dari karyanya yang luar biasa tentang tafsir al-Qur'an, di antaranya: *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* serta *Paradigma al-Qur'an: Metodologi dan Kritik Sosial*. Bagi saya, karyanya itu luar biasa dan tak kalah dengan para *mufassir* besar di dunia Islam. Karya-karya itu menunjukkan kedekatan Mas Dawam dengan al-Qur'an. Kedekatan dengan al-Qur'an itu, membuat Mas Dawam dapat dengan cepat memahami kutipan ayat-ayat suci al-Qur'an yang menjadi landasan bagi bangunan konseptual Eden. Tapi pada saat bersamaan, Mas Dawam sangat apresiatif dengan pemaknaan baru yang terlahir dari ayat-ayat itu.

"Saya mengenal dengan baik ayat-ayat yang Anda bacakan dalam *Pleidoi* itu," katanya mengomentari materi *Pleidoi Eden*. "Tetapi cara Anda menafsirkan ayat-ayat itu berbeda, baru, dan belum pernah saya dengar selama ini."

Ketika perbincangan kami berlanjut pada sumber dan proses penafsiran ayat-ayat, yang pengertiannya sangat baru, dan berbeda dari penafsiran yang selama ini ada, saya hanya bisa menjelaskan bahwa sumber pengetahuan itu adalah Tuhan dan Ruhul Kudus yang menyampaikan pengajarannya melalui Bunda Lia. Ya, dalam iman kami di Eden, pada saat ini, yang menjadi Rasul adalah Ruhul Kudus. Dan Bunda Lia Eden hanyalah salah satu mediumnya, karena Ruhul Kudus dapat mengajar dan membimbing manusia melalui sosok siapa pun.

Perbedaan pemaknaan Eden terhadap ayat-ayat di dalam Kitab Suci bersumber dari penjelasan Malaikat Jibril, sang Ruhul Kudus, bahwa waktu sesungguhnya berjalan siklikal. Perubahan asumsi mengenai waktu itu, mengimplikasikan pemaknaan-pemaknaan baru terhadap ayat-ayat di dalam Kitab Suci yang membuatnya berbeda dengan tafsir yang selama ini baku, terutama dalam aspek eskatologi agama.

Di Eden, Ruhul Kudus menyatakan bahwasannya telah terjadi kesalahan pemahaman terhadap waktu oleh para penganut tiga agama keturunan Ibrahim (Islam, Kristen, dan Yahudi). Realitas waktu tidaklah bersifat linear, sebagaimana yang dipersepsikan, tetapi bersifat siklikal.

Dengan memahami waktu yang bersifat siklikal, ayat-ayat eskatologi dalam kitab suci itu berbeda sama sekali maknanya, dibandingkan pemahaman standar para pemuka agama. Itulah sumber pemahaman Eden terhadap realitas mengenai alam semesta yang kekal dan terus memperbaharui diri, kebangkitan ruh yang memfisik (reinkarnasi), kebangkitan di bumi, penghakiman di dunia, Surga (Kerajaan Tuhan), dan neraka di dunia. Dalam pemahaman Eden, kiamat adalah kehancuran bumi, bukan keseluruhan jagad semesta. Kiamat senantiasa terjadi di alam semesta. Kematian bumi atau planet akan memicu kelahiran bumi atau planet yang baru di alam semesta, dan peristiwa itu akan terus

berulang di dalam keabadian. Pemahaman semacam ini lebih bersesuaian dengan ilmu pengetahuan dan kosmologi modern, dibandingkan pemahaman tradisional dalam doktrin agama mengenai waktu dan alam semesta.

Berdasarkan perubahan mengenai asumsi waktu inilah, ayat-ayat di dalam Kitab Suci mengenai akhir zaman dan kiamat dalam pandangan Eden akan terjadi di bumi dan dialami manusia secara fisik. Berbagai peristiwa yang dianggap terjadi pada waktu terpisah, seperti bencana akhir zaman, kebangkitan, penghakiman, surga dan neraka, sesungguhnya semuanya terjadi di bumi, di tempat tinggal kita saat ini. Semua nubuah tentang Hari Akhir yang terdapat di dalam Kitab Suci tergenapi saat datangnya Ruhul Kudus, dan peristiwa itu akan kita jalani pada hari ini dan akan datang.

Dari pemahaman waktu yang siklikal inilah kemudian Mas Dawam melihat bahwa secara konseptual Eden mempertemukan agama samawi dan agama bumi. Sebab, ayat-ayat suci yang diyakini para penganut agama samawi sebagai peristiwa sesudah kiamat terjadi, seperti kebangkitan, pengadilan, surga, dan neraka, mendapat pemaknaan baru, yang berdekatan dengan pemahaman para penganut agama bumi mengenai reinkarnasi, surga di bumi, siklus kehidupan alam, dan sebagainya. Sementara itu, di Eden, kami tak mengenal pemisahan agama langit dan bumi, karena bagi kami, semua agama adalah agama Tuhan.

Sebagai seorang pluralis, Mas Dawam sangat terbuka terhadap pemahaman keagamaan yang lapang, dan beliau tidak kaku dalam melihat doktrin-doktrin keagamaan. Bagi Mas Dawam, doktrin keagamaan adalah jendela pandang yang merupakan konstruksi budaya, ideologi, dan agama. Jendela pandang merupakan alat bagi manusia untuk menemukan makna dalam realitas yang dilihatnya.

Jendela pandang bukanlah kebenaran itu sendiri, melainkan

hanyalah sudut pandang yang dipercayai dan dianggap dapat memberikan makna terhadap fakta yang dilihat. Di Eden, kami diajarkan untuk membuka mata bahwa berbagai jendela pandang yang ada, sebenarnya saling berhubungan dan saling melengkapi, serta tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya. Jendela-jendela pandang itu tidak perlu saling dinegasikan, melainkan perlu digunakan untuk saling memperkaya dan menjadi alat untuk menemukan kehakekatan.

Betapa pun, saya tak dapat menyimpan kekaguman saya terhadap Mas Dawam, hingga saya sempat berkata kepadanya, "Baru kali ini saya menemukan orang tua yang dapat dengan mudah menerima secara konseptual sesuatu yang berbeda dengan pemahaman keagamaan yang standar. Biasanya, saya hanya dapat berbicara seperti ini dengan anak-anak muda yang sedang dalam proses pencarian."

Yang menarik dari perbincangan Minggu dengan Mas Dawam adalah kelugasannya dalam menyampaikan pendapat. Kendati pun Mas Dawam menyampaikan apresiasinya terhadap Eden, Mas Dawam tak segan menyatakan kritiknya terhadap Eden. Kritik Mas Dawam itu terutama ditujukan pada risalah Eden, yang acapkali memuat kutukan. Sulit bagi Mas Dawam untuk memahami model komunikasi yang menurutnya kontra-produktif, dan akan membuat Eden tak berbeda dengan agama-agama yang dikritiknya. Menurut penilaian Mas Dawam, adalah lebih baik jika kami lebih banyak mengeksplorasi sisi spiritualitas Eden dan mengembangkan secara konseptual materi yang ada di dalam *Pleidoi*.

Tentu saja, kami tak dapat memenuhi permintaan Mas Dawam karena bagi kami, Eden bukan sebuah diskursus dan wacana, tetapi sebuah iman. Dan sebuah iman, apalagi saat Tuhan menyejarah, selalu mengandaikan ketundukan pada kehendak Tuhan, melalui segala yang ada dalam diri kami. Bagi kami di Eden, ujian dan pengajaran Tuhan yang dinilai kontra-produktif itu, ternyata justru

yang membuat kami tetap terjaga secara spiritual. Dan sungguh pencapaian spiritual maupun konseptual pun kami peroleh dari pengalaman empirik menempuh ujian dan pengajaran yang seringkali terlihat musykil bagi masyarakat.

Dalam perspektif spiritual, ujian Tuhan adalah sebuah cara untuk membuat kami terpapar pada keadaan ekstrim dan dilematis, yang memaksa kami menanggalkan nilai-nilai yang bersifat eksternal, dan berfokus pada nilai-nilai terpenting yang ada pada diri kami. Pada saat seperti itu, segala keputusan kami berasal dari nilai sejati yang menyatu dalam diri kami; apakah kami mementingkan nilai sosial, kekayaan, harga diri, atau benar kami dapat melampaui diri kami dan menyatu bersama kebenaran semesta. Pada saat dalam kondisi terjepit, kami benar-benar diuji; apakah benar-benar sedang memperjuangkan kepentingan pribadi ataukah benar-benar murni melakukan segala sesuatu untuk kebaikan masyarakat dan semesta, tanpa ada kepentingan pribadi sedikit pun.

Keterlatihan untuk berada dalam situasi psikologis yang ekstrim dan dilematis itu, melatih kami agar dapat menginternalkan nilai-nilai sejati Tuhan, seperti kejernihan, cinta, dan keadilan, melampaui kepentingan pribadi. Tentu saja, semua itu bukan hal yang mudah, karena kepentingan pribadi, mulai yang kasar hingga yang halus senantiasa berusaha mengekang. Tapi memang perjuangan spiritual itulah yang selalu diajarkan Tuhan setiap kali Dia menurunkan pengajaran-Nya kepada manusia.

Walaupun kami bercerita konteks iman kami dalam menyikapi peristiwa di Eden, sulit bagi Mas Dawam untuk menerima penjelasan kami bahwa kami tak memiliki kewenangan sedikit pun menentukan materi risalah yang dikeluarkan Eden. Kendati pun saya mengingatkan Mas Dawam kisah sejarah kerasulan yang senantiasa berada dalam ujian, melampaui batas-batas logika dan kemanusiaan, Mas Dawam sulit untuk menerimanya.

Di antara yang kami perbincangkan dengan Mas Dawam

adalah kisah Musa dengan kaumnya, yaitu Bani Israel, yang dikenal sangat mengedepankan rasionalitas. Kisah yang saya maksudkan adalah penyelamatan Bani Israel (eksodus) ke Kan'an, negeri yang dijanjikan Tuhan. Jarak tempuh dari Laut Merah menuju Kan'an beberapa hari perjalanan, tetapi Tuhan memerintahkan Musa dan kaumnya untuk berjalan melewati padang pasir dengan jarak waktu tempuh sekitar dua tahun perjalanan.

Begitulah Musa dan kaumnya meniti jalan pengujian Tuhan, yang melampaui rasionalitas dan pertimbangan-pertimbangan pragmatis. Kita tahu dari sejarah, kaum Israel tak dapat menerima keputusan itu. Ketidakterimaan itu, berakhir dengan pembelotan, berupa penyembahan patung sapi sebagai simbol pembangkangan kepada Tuhan. Lalu sejarah mencatat, hukuman Tuhan yang membuat mereka berputar-putar selama 40 tahun, sehingga tak satu pun dari generasi itu yang sampai ke Tanah Perjanjian, termasuk Musa sendiri.

Kisah spiritualitas yang harus dijalani Musa dan kaumnya itu menjadi bahan perbincangan kami dengan Mas Dawam. Apa makna penyelamatan Tuhan terhadap Bani Israel pada saat itu bila penyelamatan yang dilakukan Tuhan lewat Musa mereka keluhkan, mereka bahkan menyatakan merasa lebih enak saat berada dalam kekuasaan dan penjajahan Fir'aun daripada mengikuti Musa?

Kisah Musa dan kaumnya bila dibaca hanya pada saat peristiwa itu terjadi, sulit bagi kita untuk menemukan makna di balik pertolongan Tuhan untuk Bani Israil ketika itu. Tetapi bukankah melalui kisah itu Tuhan menghadirkan pelajaran dan keteladanan bagi jutaan umat manusia sesudahnya untuk membangun peradabannya? Sebagaimana umat manusia hingga saat ini belajar dari peristiwa perintah musykil Tuhan kepada Ibrahim untuk menyembelih anaknya. Sebab, di dalam kisah-kisah kemusykilan pada kerasulan senantiasa terkandung esensi-esensi spiritualitas, yang menyentuh kebutuhan dan pertumbuhan jiwa manusia dalam rentang waktu

yang panjang.

Dalam pandangan saya pribadi, kisah-kisah penitian spiritual selalu menarik untuk dituliskan. Spiritualitas lebih dibutuhkan oleh masyarakat modern daripada perbincangan mengenai doktrin agama. Sebab, masyarakat modern saat ini berada dalam transisi dari keberagamaan yang formal dan institusional menuju spiritualitas yang basah dan kaya dengan khazanah pergumulan manusia dengan Tuhannya. Kecenderungan pada spiritualitas yang menjadi kebutuhan manusia modern itu salah satunya dapat dilihat dari larisnya novel-novel spiritual yang ditulis Paulo Coelho, seorang pengarang dari Brazil.

Oleh karenanya, saya sangat mendukung ide Mas Dawam untuk menulis novel pergulatan spiritual. Dengan bahasa novel, sebuah kisah yang berat dapat terangkat menjadi kekayaan batin yang bermanfaat bagi pencarian manusia dengan Tuhannya yang tak pernah usai.

Berbincang dengan Mas Dawam di hari Minggu, senantiasa menyenangkan buat saya. Walaupun saya tahu, Mas Dawam juga menikmati pembicaraan yang serius itu, tapi saya sering merasa tak tega dengan keadaan fisik beliau. Kadang-kadang beliau berusaha memaksakan diri hingga terkantuk-kantuk dan sulit membuka mata. Pada keadaan seperti itu, kami biasanya mengakhiri diskusi. Kami kemudian memijat dan menerapi kekakuan syaraf-syaraf di kepala dan kakinya. Dan bila terapi itu belum dapat menyegarkannya, kami menganjurkan agar Mas Dawam tidur dan istirahat.

Kaki untuk Spirit dan Ide

Dalam dunia intelektual dan pergerakan di Indonesia, Mas Dawam adalah salah satu sosok yang unik. Beliau adalah seorang yang sangat *concern* terhadap peradaban Islam. Beliau tidak hanya seorang pemikir dan konseptor, tetapi juga adalah seorang aktivis

yang turun langsung ke lapangan. Mas Dawam masih selalu menyempatkan dirinya untuk terlibat dengan anak-anak muda, menyusun rencana aksi bagi perjuangan pluralisme.

Sikap Mas Dawam yang seringkali keras terhadap para pemuka agama, bukan berarti Mas Dawam membenci Islam, sebagaimana tuduhan kelompok fundamentalis yang menentangnya. Kritik dan suara keras Mas Dawam justru lahir dari kepeduliannya yang sangat mendalam terhadap ajaran Islam dan umat Islam. Mas Dawam sangat prihatin terhadap keterpurukan umat Islam di mana-mana. Dan beliau sangat terobsesi dengan kemajuan peradaban Islam dan umatnya.

Di antara gagasan Mas Dawam untuk mengatasi keterpurukan umat Islam adalah melakukan revolusi di dalam pendidikan agama Islam yang dinyatakannya dalam pidato kebudayaan pada akhir tahun 2006, di Universitas Paramadina. Mas Dawam merasa bahwa sistem pengajaran agama Islam saat ini menghabiskan biaya, waktu, dan energi yang sangat besar. Menurut Mas Dawam, tidak akan mungkin umat Islam dapat bersanding dengan peradaban modern, bila pengajaran agama Islam yang berorientasi ke belakang ini tak diubah.

Gagasan Mas Dawam itu menurut saya sangat revolusioner. Gagasan itu sama revolusionernya dengan pandangannya tentang kebutuhan agama etis, yang lebih mementingkan aspek moralitas dan etika daripada aspek doktrinal dan peribadatan.

Menurut saya, Mas Dawam yang dibesarkan dalam tradisi pendidikan dan pergerakan Islam telah menawarkan salah satu solusi fundamental untuk kemajuan peradaban Islam. Gagasan itu sangat layak untuk diperjuangkan, diberi tangan dan kaki agar dapat berlari di bumi.

Oleh karena itu, sebelum saya mengakhiri tulisan ini, saya melontarkan harapan agar gagasan besar itu, mendapat pasangan kaki dan tangan agar dapat menapak dan operasional. Gagasan

Mas Dawam itu, menjadi tantangan bagi para koleganya, kaum modernis muslim, agar dapat menjadikannya nyata dalam realita.

Betapa pun, gagasan itu jika berhasil direalisasikan akan menjadi penyeimbang kecenderungan skripturalisme keagamaan, yang semakin meningkat di negeri ini dan di berbagai negeri Islam.

Tentu saja, tak mudah untuk menyaingi perjuangan kaum fundamentalis atau literalis. Menguatnya keberagamaan yang fundamentalis tak dapat dilepaskan dari perjuangan mereka yang gigih, keberanian hidup susah, dan kesediaan mengorbankan kepentingan pribadinya, baik harta, keluarga bahkan nyawanya, demi terwujudnya apa-apa yang menjadi cita-cita mereka.

Jika kaum modernis Muslim ingin berhasil, mereka harus belajar banyak dari keberanian serta kesediaan untuk berkorban dan kesanggupan hidup asketis sebagaimana kaum fundamentalis. Seorang Dawam Rahardjo telah memberikan keteladanan kepada kita melalui kehidupan dan gagasan-gagasannya. Adalah tugas kita bersama untuk meneruskan perjuangannya.

Selamat Ulang Tahun, Mas Dawam! Semoga panjang umur.[*]

Jakarta, 28 Februari 2007

BRAHMANA DARI SOLO

Imam Ahmad

"Semua itu harus ditulis. Apa pun.
Jangan takut tidak dibaca atau tidak diterima penerbit.
Yang penting tulis, tulis, tulis, dan tulis.
Suatu saat pasti berguna."
(Pramoedya Ananta Toer).

Jika ada banyak orang yang menjadi terkenal karena pandai menyanyi, menjadi menteri, atau menjadi bintang televisi, maka ada pula yang lantaran menjadi penulis. Jika penyanyi dan bintang televisi umumnya dikenali wajahnya oleh para penggemarnya, maka penulis dikenal pemikirannya. Atau mungkin sekedar nama-nya saja yang tercatat dalam ingatan para pembacanya, karena tidak mudah untuk mengingat-ingat buah pikiran seseorang. Belum lagi kalau pemikiran tersebut memang terlalu sulit untuk dipahami oleh orang awam, yang hanya sekedar gemar membaca apa saja yang ditemuinya.

Boleh jadi itulah yang terjadi dengan ayah saya, yang dapat mengingat nama-nama penulis, tanpa paham benar apa isi tulisannya. Alkisah, beberapa bulan setelah saya mulai bekerja di LP3ES, saya pulang kampung, di sebuah kota kecamatan di Jawa Tengah. Saya ceritakan kepadanya bahwa saya bekerja pada bagian penerbitan di lembaga tersebut, yang rupanya tidak dikenalnya, dan karena itu

menanyakan "perusahaan" macam apa LP3ES tersebut. Saya menjelaskan sedikit, dan dengan begitu saja saya menyebut nama direkturnya. "Oh, Dawam Rahardjo?! Yang suka menulis itu?" Saya mengiyakan, dan pembicaraan berganti ke topik yang lain.

Baru belakangan sekali, sekian tahun kemudian, saya "terkejut" dengan jawaban ayah saya dan menyadari kepopuleran Muhammad Dawam Rahardjo (MDR), yang melampaui batas-batas kalangan masyarakat berpendidikan tinggi. Bagi kalangan masyarakat berpendidikan tinggi, mengenal nama-nama penulis seperti MDR kiranya adalah hal biasa saja. Tetapi untuk kelompok masyarakat yang hanya mengenyam pendidikan dasar seperti ayah saya, pengenalan tersebut kiranya menunjukkan bahwa sang penulis memang sudah terkenal karena namanya sering sekali muncul di surat kabar, majalah atau sampul buku. Ayah saya memang termasuk gemar membaca, tetapi pastilah jenis dan jumlah bacaannya amat terbatas, sehingga pengenalannya terhadap MDR agak mengejutkan. Mungkin ia membaca tulisannya di koran-koran atau majalah sejenis *Panji Masyarakat*, yang memang sering ia baca. Tetapi kiranya tidak di *al-Muslimun*, yang terbit di Bangil itu, yang merupakan bacaan kegemarannya.

Saya tidak tahu sampai sejauh pelosok mana seorang penulis sekaliber MDR dikenal pembacanya, dan dari kalangan mana saja. Yang saya ketahui—dari hasil "pengamatan" saya dari jarak agak dekat selama sekitar tiga tahun, sampai ia pindah dari LP3ES—adalah bahwa MDR bukan sekedar seorang penulis, tetapi orang yang terobsesi dengan tulisan, dalam arti mau menulis apa saja yang ia ketahui atau yang diminta oleh orang lain untuk ditulisnya. Lebih dari itu, ia adalah orang yang sangat menghargai orang lain yang juga senang menulis. Ia sangat menghargai intelektualitas seseorang, yang baginya hanya dapat dibuktikan jika orang yang bersangkutan sudah menulis. Senang menulis dan melihat orang lain yang juga menulis. Oleh karena itu pula, ketika masih di

LP3ES, ia sempat membimbing sejumlah anak-anak muda untuk menjadi penulis, yang tampaknya berhasil baik. Dapat disebutkan di antara mereka adalah Azyumardi Azra, Fachry Ali, Komaruddin Hidayat, dan Bahtiar Effendy, yang semuanya adalah penulis yang subur.

Perkara tulis-menulis itu pula yang telah membukakan pintu bagi saya untuk bekerja di LP3ES. Ketika saya datang untuk pertama kalinya ke kantor LP3ES pada awal tahun 1984, saya dengan mudah diizinkan bertemu dengan MDR, yang satu atau dua tahun sebelumnya saya temui di Yogyakarta. Saya menduga keras bahwa sesungguhnya ia tidak ingat dengan saya, tetapi ia bersedia menerima saya di ruang kerjanya dengan sikap yang lembut dan bersahabat. Boleh jadi, ia tidak menyadari atau tidak peduli dengan kedatangan saya, karena ketika itu, ia sedang menulis dengan mesin ketik kecil di atas mejanya. Setelah berbasa-basi ala kadarnya, saya mengatakan bahwa saya sedang mencari pekerjaan dan menanyakan apakah saya boleh bekerja di sana. Ia mengajukan beberapa pertanyaan yang tidak saya ingat lagi, sebelum akhirnya bertanya apakah saya bisa menerjemahkan buku, dan saya jawab bahwa saya bisa. Kemudian ia mengambil sebuah buku tebal bersampul merah tua dari meja lain, yang ternyata adalah disertasi Kuntowijoyo yang ditulisnya di Universitas Columbia.

Pemikir, Penulis, dan Pelupa

Saya menerjemahkan beberapa halaman disertasi tersebut, yang membuat MDR terkesan dan menilai saya pantas dicoba untuk bekerja di LP3ES, yang kebetulan sedang memerlukan editor untuk bagian penerbitannya. Kemudian saya "dikirimkan" ke Aswab Mahasin, yang waktu itu adalah Wakil Direktur yang mengelola program penerbitan buku, dan setelah menguji saya untuk beberapa lama menyatakan saya pantas untuk bekerja di

sana. Disertasi itu sendiri, karena beberapa alasan, gagal diterjemahkan dan diterbitkan oleh LP3ES, dan MDR tidak mempermasalahkannya karena tidak berwenang untuk memutuskan. Selain sebagai direktur yang memang tidak memutuskan buku-buku apa saja yang akan diterbitkan, keahlian utama MDR adalah dalam bidang pengembangan sosial-ekonomi masyarakat, yang merupakan program tersendiri di LP3ES.

Oleh karena itu pula, boleh dikatakan saya tidak pernah berkesempatan menjadi murid profesionalnya. Untung saja, MDR adalah seorang penulis produktif yang selalu ingin menerbitkan tulisannya, sehingga saya sempat berhubungan dengannya justru sebagai penulis dan penerbit. Dalam masa sekitar dua tahun sebelum ia mengkhiri kedirekturannya di LP3ES, saya menangani penerbitan dua buah buku yang ditulis dan dieditnya. Keduanya tentang ekonomi. Satu kumpulan tulisannya sendiri, dan satu lagi kumpulan tulisan tentang kapitalisme dari para penulis asing.

Karena adanya jarak profesional itulah maka saya tidak sempat mengenal MDR secara dekat, sedekat kawan-kawan dari program pengembangan sosial-ekonomi masyarakat, atau program penelitian. Namun begitu, sebagai direktur ia tetap merupakan pusat perhatian kami semua di LP3ES waktu itu. Ia datang dan pulang menaiki mobil paling baik di sana, sebuah Corolla kuning gading keluaran tahun 1970-an, dan belakangan diganti dengan yang lebih baru. Turun dari mobil, ia lazimnya berjalan lenggang kangkung, karena tas, bekal makanan, serta mesin ketik kecilnya dibawa oleh sopirnya, Kiswan. Sesekali ia membawa sendiri mobil itu, dan saya ingat pernah juga menumpang sampai di Cawang, sebelum meneruskan ke rumah dengan bis kota. Selama kurun waktu itu, saya mengenal MDR sebagai orang yang baik, ramah, spontan, dan senang sekali berbicara tentang buku atau tulisan. Jika sedang memuji sebuah buku atau tulisan, ia akan mengucapkan kata “bagus” berkali-kali, sambil mengangguk-angguk kecil dengan senyum simpul di bibirnya,

seolah-olah sedang merasakan enaknya buku tersebut.

Pada masa itu pula, saya mendengar bahwa sebagai Direktur LP3ES, MDR memang dibiarkan oleh para teman dekatnya—tanpa rencana atau kesepakatan sebelumnya—untuk lebih banyak bereksplorasi dalam menggagas program-program kerja lembaga, tanpa terlalu dibebani pekerjaan teknis manajerial. Ia banyak menggagas proyek-proyek pengembangan masyarakat, mengerjakannya dan menulis laporannya. Berbagai urusan yang menyangkut masalah manajemen perkantoran dan keuangan, lebih banyak dikerjakan oleh Rustam Ibrahim, yang waktu itu menjadi Asisten Direktur, serta Zar'an Ngadimin, Kepala Biro Administrasi dan Keuangan. Sejauh ada cukup uang dalam brankas, yang dapat membuat roda lembaga berputar, ia akan membiarkan kedua orang itu mengatur segalanya. Di ruang kerjanya, ia lebih banyak membaca, mengetik, berbicara, dan memikirkan "ide-ide besar," sebagaimana layaknya dilakukan seorang intelektual. Yang dimaksudkan dengan "ide-ide besar" adalah, misalnya, masalah kapitalisme, sosialisme, Islam, pembangunan, demokrasi, kebudayaan, atau keadilan sosial. Pendeknya, yang bukan urusan sehari-hari yang menyangkut benda-benda dan orang-orang tertentu.

Mungkin tidak tepat seratus persen seperti itu, namun ia memang tidak atau kurang memperhatikan hal-hal kecil keseharian, yang umumnya dilakukan kebanyakan orang. Akibat dari "kekurangannya" tersebut, muncul cerita-cerita lucu yang kiranya dapat ikut menjelaskan kepribadian MDR: seorang "pelupa" terhadap hal-hal kecil keseharian. Dalam hal nama orang, misalnya, ia juga sering kali lupa. Apa lagi nama orang bule, karena mungkin lebih sulit untuk mengingat-ingatnya. Akibatnya, dulu ia memanggil semua orang bule yang pernah ditemuinya dengan "Manfred," yang merupakan nama Kepala Perwakilan Friedrich Naumann Stiftung (FNS) di Jakarta, Manfred Ziemeck, yang kantornya bergandengan dengan kantor LP3ES. Atau, ia dapat mengingat

nama seseorang, tetapi tidak ingat rupa wajahnya, sekali pun orang tersebut adalah karyawan LP3ES. Contohnya adalah pengalaman Marsono. Setelah beberapa hari gagal menemukan dokumen yang diminta MDR, ia melaporkan kegagalan tersebut kepada bosnya itu. Tetapi MDR menukas: “Pasti ada! Yang tahu Marsono. Coba tanya sama Marsono!” Marsono menjawab: “*Lho*, saya Masono, pak!” MDR hanya berkata: “*Lha iya*, cari lagi!”

Lupa akan sesuatu yang seharusnya diingat, kiranya adalah hal biasa yang terjadi pada semua orang. Namun pernahkan Anda lupa ke mana Anda akan pergi, ketika Anda sudah di tengah jalan? MDR pernah! Suatu ketika ia harus ke Yogyakarta dengan naik pesawat terbang dari Bandara Cengkareng. Tetapi sesampainya di bandara, rupanya ia lupa—atau belum tahu—untuk keperluan apa ia pergi ke Yogyakarta. Untunglah ia tidak lupa untuk menelpon sekretarisnya, Titi Hartini, di kantornya. Barulah ia diingatkan bahwa ia diundang ke sebuah seminar di suatu tempat di Yogyakarta.

Cerita di atas boleh jadi hanya menjadi “kenangan lucu” bagi kawan-kawannya dahulu di LP3ES tentang MDR yang pelupa itu. Tetapi “kebiasaan untuk lupa” itu—yang mungkin merupakan pembawaan alamiah seseorang—dapat juga merugikan orang lain yang menjadi “obyek pelupaan” tersebut, sehingga tidak cukup dikenang sebagai lelucon saja. Ini terjadi ketika MDR menjadi Rektor Universitas Islam di Bekasi, pada akhir tahun 1990-an. Pada waktu itu, Dekan FISIP-nya dijabat oleh Irchamni Sulaiman, yang dulu merupakan salah satu juniornya di LP3ES. Irchamni berpendapat bahwa universitas harus sejauh mungkin melayani tujuan pragmatis para mahasiswanya, yakni belajar di sana dengan harapan agar dapat memperoleh pekerjaan yang baik, dan sesuai dengan keinginan. Pemikiran Irchamni rupanya tidak sesuai dengan keinginan MDR yang lebih idealistis, yang antara lain ingin menerapkan gagasan islamisasi ilmu pengetahuan. Perbedaan pendapat ini berkembang menjadi semakin tajam, dan tampaknya

juga melibatkan unsur-unsur lain di universitas—sedemikian rupa, namun saya tidak mengetahui perseteruan ini secara rinci—sehingga berakibat pada pemecatan Irchamni sebagai dekan di sana.

Surat pemecatan itu diantarkan ke rumah Irchamni, yang sangat terkejut karena merasa tidak pernah menerima pemberitahuan atau peringatan sebelumnya. Surat pemecatan yang ditandatangani oleh MDR itu, membuat Irchamni tidak percaya. Oleh karena itu, ia pergi menemui MDR dengan membawa surat tersebut. Ketika hal itu ditanyakan kepada MDR, yang terakhir ini juga terkejut dan mengatakan tidak tahu-menahu. Ketika diberi tahu bahwa surat pemecatan itu ditandatangani olehnya, MDR mengatakan: "Tidak mungkin. Pasti bukan saya. Nanti saya cek!"

Sesungguhnya Irchamni dapat dengan mudah menunjukkan surat itu pada saat itu juga, tetapi tidak ia lakukan karena terlalu frontal dan dapat menimbulkan ketidaknyamanan hubungan mereka yang sudah sangat baik. Sebaliknya, ia berharap MDR akan benar-benar mencek keberadaan surat tersebut, dan jika nanti ternyata surat pemecatan tersebut ditandatangani oleh orang lain, ia baru akan menunjukkan surat yang ia terima. Namun begitu, pengecekan itu tidak pernah dilakukan. Barangkali MDR lupa untuk mengeceknya. Barangkali ia memang lupa telah membubuhkan tanda tangan itu. Atau, barangkali yang lain adalah bahwa ia tidak lupa dengan tandatangan itu, tetapi ia tidak tahu apa isi surat yang ia tandatangani itu. Yang jelas, Irchamni belum lupa dengan kejadian ini, dan merasa dirugikan karena ia dipecat begitu saja tanpa alasan yang jelas.

Dilahirkan sebagai Brahmana

Seandainya MDR adalah seorang pedagang kain di Pasar Senen, mungkin sifat pelupanya akan menjadi pangkal cerita sedih, karena ia akan terus merugi. Untunglah, MDR tampaknya termasuk

seorang "pelupa terhormat," sebagaimana banyak diderita oleh, konon, para profesor! Anda tentu pernah mendengar cerita tentang seorang profesor yang mencari-cari kacamatanya, padahal menempel di jidatnya. Atau Albert Einstein yang, konon pula, pernah lupa letak rumahnya, sehingga ia terus berputar-putar di atas sepedanya. Dalam kasus MDR, tampaknya ia sudah menjadi pelupa terhormat itu, jauh sebelum benar-benar bergelar profesor. Paling kurang, sejak ia masih bekerja di LPES, sebagaimana ditunjukkan oleh cerita-cerita di atas. Atau mungkin bahkan sejak masa mahasiswanya. Kalau demikian, apa yang menyebabkan MDR pelupa?

Saya duga, itu akibat dari bakat MDR sebagai seorang pemikir dan penulis yang obsesif, yang membuatnya lalai terhadap hal-hal yang tidak berkaitan dengan obyek pemikirannya. Mengingat yang dipikirkannya adalah ide-ide besar yang tidak akan pernah bisa disimpulkannya, maka kita dapatkan ia dalam keadaan "mabuk ide" sepanjang waktu. Perhatiannya yang sangat luas dalam lingkup ilmu-ilmu sosial, menjadikannya tidak pernah berhenti berpikir. Mungkin, pertama-tama ia dapat disebut sebagai seorang ekonom, karena ia memang mempunyai ijazah sebagai sarjana ekonomi, dan ia banyak menulis tentang masalah ini. Tetapi ia juga menulis politik, sejarah, antropologi, filsafat, agama, dan sastra. Jika ia hanya sekedar pemerhati terhadap bidang-bidang tersebut, mungkin tidaklah istimewa karena banyak kaum terpelajar juga memiliki perhatian yang sama. Sebaliknya, ia selalu berusaha untuk menjadi produsen dalam semua bidang tersebut dengan cara menuliskannya. Sudah entah berapa banyak ia menulis tentang itu semua, baik yang sudah diterbitkan sebagai buku dan artikel, maupun berupa makalah-makalah pidato dan seminar yang belum diterbitkan. Tampaknya, ia memiliki energi yang sangat besar untuk menulis, menulis, dan menulis, apa saja yang terlintas di kepalanya, atau yang diminta orang lain kepadanya.

Jika benar demikian, maka ia cocok sekali dengan seruan

Pramoedya Ananta Toer, yang juga seorang penulis sangat produktif. Sudah tentu Pramoedya bukanlah sekedar penulis yang sangat produktif – yang mungkin banyak juga dilakukan oleh orang lain — sebab ia mempunyai misi dan filosofi yang kokoh tentang kepenulisannya. Ia mengatakan bahwa ia menjadi penulis karena ia tidak mau menjadi pegawai atau menekuni pekerjaan yang lain. Tetapi, ia mau menjadi juru penerang bagi manusia yang lain tentang apa saja yang dilihat dan dialami dalam kehidupannya. Ia mau menentukan bentuk dan nama realitas kehidupan manusia melalui kata-kata, bahasa, dan cerita yang ditulisnya. "Saya mau jadi brahmana. Saya tidak mau jadi yang lain."

Seperti diketahui, brahmana adalah kelas sosial tertinggi dalam sistem pembagian profesi—atau yang juga disebut warna atau kasta—menurut tradisi masyarakat India. Tiga yang lain yang ada di bawahnya adalah ksatria, waisya, dan sudra. Brahmana merupakan kelompok yang paling terhormat, yang terdiri dari orang-orang yang berprofesi dengan lebih banyak menggunakan akal pikirannya, seperti para ilmuwan, intelektual, pemikir, pandita, serta pemimpin keagamaan. Ksatria adalah kelompok tentara dan penjaga keamanan negara. Waisya, mencakup pedagang, pengusaha, dan petani. Sedangkan sudra adalah golongan buruh dan karyawan.

Apabila Pramoedya menyebut dirinya sebagai brahmana, kiranya ia mempunyai bukti yang lebih dari cukup, karena novel dan cerita pendeknya yang sangat banyak itu semuanya adalah hasil dari olah pikirnya. Sebagai penulis, seperti halnya semua penulis lain, ia ingin mengisi dan mempengaruhi pikiran pembacanya dengan realitas yang ia ciptakan, yang disebutnya realitas sastra. Dengan cara itu, seorang penulis adalah seorang pembentuk dan produsen realitas yang akan dikonsumsi oleh orang lain. Oleh karena itu, seorang penulis sesungguhnya memiliki kekuasaan yang sangat besar, karena mampu menciptakan realitas. Menariklah kiranya bahwa dalam bahasa Inggris penulis disebut *author*, dan

dari akar kata itu muncul kata *authority* yang berarti kekuasaan. Maka sudah sewajarnyalah jika seorang penulis yang menyadari makna pekerjaannya akan merasa bangga terhadapnya, karena ia adalah seorang penguasa. Begitulah Pramoedya, yang kebetulan adalah penulis terbesar Indonesia abad ke-20.

Akan halnya MDR, saya belum pernah mendengar atau membaca manifestonya sebagai seorang penulis, sekali pun dapat dipastikan bahwa ia juga bangga dan konsisten dengan pekerjaannya sebagai penulis. Bolehlah dikatakan bahwa karena MDR menulis, maka MDR ada! Karena itu pula, saya ingin sekali menyatakan bahwa ia juga seorang brahmana. Bukan hanya karena semangat kepenulisannya yang tidak terbendung, tetapi juga karena ia telah berhasil "meningkatkan diri" sebagai penafsir kitab suci orang Islam, yakni al-Qur'an. Dalam kaitan inilah harus disebutkan bahwa ia telah menulis sebuah buku berjudul *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (1996), yang sebenarnya merupakan kumpulan tulisannya yang sebelumnya dimuat di jurnal *Ulumul Qur'an*. Saya mengetahui bahwa ia juga menulis buku dan artikel lain mengenai al-Qur'an—apalagi mengenai Islam secara umum—namun kiranya buku di atas itulah yang menjadi bukti bahwa ia sudah mampu menafsirkan kitab suci. Dalam kehidupan masyarakat India tradisional, pekerjaan menafsirkan kitab suci adalah pekerjaan para brahmana yang tinggi ilmunya, yang berpikir dan berbicara di bawah terang bimbingan dewa-dewa. Dalam tradisi Islam, sesungguhnya tidak berbeda; bahwa menafsirkan al-Qur'an lazimnya dilakukan oleh para ulama yang sudah tinggi ilmunya. Juga tidak berbeda bahwa brahmana dan ulama adalah para pemimpin agama, dan lazimnya pula pemimpin upacara-upacara keagamaan.

Hal yang menarik dari MDR adalah bahwa ia berani menafsirkan al-Qur'an, walaupun ia tidak terhitung sebagai seorang ulama dalam persepsi masyarakat Indonesia hari ini. Jika ulama sekedar

berarti seseorang yang banyak ilmunya, maka pastilah MDR termasuk di antara mereka. Tetapi ulama memiliki pengertian konvensional tersendiri, yakni seseorang yang banyak memiliki ilmu tentang Islam serta ilmu peralatannya, yang umumnya memahami semua ajaran Islam dalam konteks tradisi pemikiran para pendahulunya, yakni para ulama Timur Tengah dari abad-abad yang silam. Sebaliknya, MDR adalah seorang ahli ilmu-ilmu sosial dengan pusat perhatian Indonesia masa kini. Sejauh yang saya ketahui, ia juga bukan orang yang fasih dan pandai melafalkan ayat-ayat al-Qur'an dalam percakapan formal maupun informal, sebagaimana sewajarnya seseorang yang sudah menjadi—atau akan menjadi—seorang mufasir. Tetapi, mungkin saya memang keliru memahami MDR yang sebenarnya.

Namun begitu, MDR memang menyajikan tafsir yang unik, yang saya kira sangat berbeda dengan tafsir yang ditulis oleh para ulama klasik, yang selalu menjadi rujukan dalam kajian Islam. MDR menyajikan apa yang disebutnya tafsir sosial berdasarkan konsep-konsep kunci dalam Al-Qur'an, yang dipilihnya sendiri. Yang membuat tafsirnya unik adalah karena ia menguraikan konsep-konsep dalam al-Qur'an yang sudah menjadi kata-kata biasa dalam percakapan sehari-hari orang Indonesia. Orang awam mungkin tidak mengetahui bahwa kata-kata seperti rahmat, adil, ilmu, abdi, dan rezeki, berasal dari al-Qur'an, yang oleh MDR dianggap sebagai konsep yang penting untuk ditafsirkan. Siapa yang tahu, atau peduli, bahwa kata "adil" disebut 14 kali dalam al-Qur'an, "ilmu" 105 kali, dan "rezeki" 112 kali? Semua kata-kata itu telah dipakai oleh siapa saja, baik orang Islam maupun bukan Islam.

Boleh jadi, dulu, pada waktu pertama kali diperkenalkan, kata-kata tersebut juga terdengar asing dan aneh, namun lama-kelamaan diterima penuh sebagai kata-kata yang dengan ringannya diucapkan orang Indonesia, tanpa menyadarinya bahwa itu semua adalah konsep-konsep dalam al-Qur'an. Hal yang sangat menarik

adalah bahwa dalam menafsirkan konsep-konsep tersebut—walaupun tidak semuanya—MDR memulainya dengan memperkenalkan kata-kata bersangkutan sebagai kata-kata yang ia baca atau dengar sehari-hari. Begitulah, ia mulai menjelaskan kosep "abdi" dengan menyitir ungkapan sehari-hari orang Sunda: *Abdi mah, jalmi biasa* (hamba *sih*, orang biasa). Lalu ditambahkan pula potongan lirik sebuah lagu keroncong. Untuk konsep tentang "rahmat," MDR memulainya dengan cerita tentang Pembukaan UUD 1945. Di bagian lain, ia mengutip puisi Amir Hamzah. Tetapi, favorit saya adalah pembukaan penafsirannya tentang "*amar ma'ruf nahi munkar*," yang antara lain berbunyi:

> Namun kata ma'ruf tidak lazim disebut sendirian, kecuali sebagai nama orang...Kita mengenal misalnya nama sastrawan Anas Ma'ruf,...atau pelukis Ipe Ma'ruf. Nama Ma'ruf ini juga cukup populer di lingkungan masyarakat Betawi, sehingga ada sebuah restoran soto di Jakarta yang memakai nama "Soto Betawi Pak Ma'ruf."

Elok nian, ada soto betawi masuk dalam sebuah kitab tafsir! Pembukaan uraian tersebut memang cukup lucu, tetapi di balik itu saya sangat memuji dan mendukung "pendekatan" tafsir MDR ini, yang boleh jadi hanya mungkin dilakukan oleh seorang ilmuwan sosial seperti dirinya. Ini yang membuat tafsirnya benar-benar berperspektif Indonesia masa kini, bukan Timur Tengah masa lalu. MDR telah menunjukkan bahwa penghayatan atau internalisasi nilai-nilai dalam al-Qur'an, atau Islam pada umumnya, akan mengakibatkan pribumisasi dalam berbagai aspeknya, dan ia mengapresiasi hasil pribumisasi tersebut dengan adil. Ia melihat al-Qur'an yang datang dari langit telah turun membumi, mewarnai hiruk-pikuk kehidupan manusia yang penuh warna-warni itu, sehingga akhirnya sulit dikenali kembali bahwa sesungguhnya ada al-Qur'an di sana.

Tetapi MDR dapat mengenali al-Qur'an pada sela-sela kehidupan manusia itu, lalu menjelaskannya untuk kita. Boleh jadi sebagian dari kita tidak setuju al-Qur'an ditafsirkan dengan cara seperti yang dilakukan MDR itu, karena mengurangi kesakralannya. Namun ketidaksetujuan itu pastilah tidak boleh dan tidak akan menghentikan MDR untuk mengikuti panggilan jiwanya untuk terus menulis, menulis, dan menulis, sebagaimana dilakukan oleh Pramoedya. Tampaknya ia memang dilahirkan untuk menjadi penulis, dan ia menerima takdirnya dengan suka cita. Lebih dari itu, mungkin kepenulisannya adalah juga wasiat dari ayahnya sendiri, yang dulu—saya ingat ia pernah bercerita—memberinya hadiah sebuah mesin tulis kecil, yang kemudian dibawanya ke mana pun ia pergi. Mungkin pula ayahnya—Zuhdi Rahardjo, seorang santri lulusan madrasah *Mamba'ul Ulum* dan pesantren *Jamsaren* di Solo—sudah melihat bakat menulis pada diri MDR, sehingga ia memberikan hadiah mesin tulis tersebut. Dan memang jadilah MDR seorang penulis yang sangat subur, yang sekarang ke mana-mana selalu membawa laptop, yang sudah berganti empat kali sejak ia mengenal mesin ini.

Adapun bila kemudian MDR menjadi mufasir, tampaknya juga tidak lepas dari pengaruh ayahnya, yang menurutnya adalah juga seorang ahli tafsir al-Qur'an dan yang senantiasa mendorongnya untuk mempelajari dan mencintai al-Qur'an. Maka, terlepas dari pendekatan dan kontroversi yang mungkin timbul atas tafsir yang telah ditulisnya, rupanya MDR memang memiliki garis keturunan sebagai ahli tafsir. Jika brahmana adalah sebuah kelas sosial yang mensyaratkan adanya garis keturunan itu agar dapat diakui, maka MDR adalah keturunan brahmana yang sah juga. Begitu pula tafsir al-Qur'annya.[*]

Tangerang, 7 Maret 2007

PEMBELAJAR DAN PENGAJAR SEUMUR HIDUP

Komaruddin Hidayat

Masa-masa ketika saya merasa sangat intens berdiskusi dengan M. Dawam Rahardjo (Mas Dawam) adalah antara tahun 1978–1983, sewaktu menjadi mahasiswa, dan sekaligus ketika jadi wartawan majalah *Panji Masyarakat*. Terima kasih Mas Dawam. Anda telah banyak membimbing saya sejak masih kuliah di Institut Agama Islam Negeri (IAIN)—sekarang Universitas Islam Negeri (UIN)—Jakarta. Dari teman-teman sepermainan, yaitu Saudara Fachry Ali, orang yang pertama kenaldekat dengan Mas Dawam, saya kenal dengan Mas Dawam, khususnya ketika Fachry bekerja di LP3ES, yang kala itu, Mas Dawam sebagai Direkturnya. Ia lalu mengajak teman-teman aktivis HMI Ciputat untuk sering berkunjung dan belajar ilmu sosial di LP3ES, dengan tutor Mas Dawam.

Masih terngiang komentar Mas Aswab Mahasin (alm.) seputar kedekatan kami dengan Mas Dawam. Kata Mas Aswab: “Teman-teman di LP3ES ini perlu minta izin dulu untuk masuk ruang Direktur, karena khawatir mengganggu. Tapi saya heran, kalau anak-anak Ciputat datang, Mas Dawam selalu buka pintu, tak pernah menolak. Saya jadi iri rasanya.”

Demikianlah, akhirnya saya memahami dan menangkap kepedulian, kecintaan serta keprihatinan Mas Dawam terhadap dunia pesantren dan teman-teman mahasiswa Islam pada umumnya.

Menurutnya, anak-anak pesantren itu memiliki kelebihan dalam berbagai hal, antara lain memiliki semangat dan tradisi belajar tinggi, kemandirian hidup, berjiwa LSM, memahami bahasa rakyat, dan memiliki semangat jihad. Namun menurutnya, mereka memiliki kelemahan dalam ilmu sosial, sehingga kurang mampu menghubungkan nilai dan spirit agama dengan realitas sosial, agar agama benar-benar fungsional sebagai kekuatan pembebas.

Sejak awal, misi nabi Muhammad adalah pemihakan dan pembelaan bagi kaum tertindas, kaum yang miskin, dan bodoh. Oleh karena itu, dunia pesantren dan lembaga pendidikan Islam pada umumnya harus gigih memperjuangkan rakyat kecil. Begitu kira-kira spirit dan arah yang selalu saya dengarkan dari Mas Dawam.

Mengislamkan Pemikiran Kiri

Pada dekade 1970-an, yang menjadi sumber inspirasi gerakan LSM atau NGO adalah para pemikir Amerika Latin, yang mempopularkan istilah Teologi Pembebasan. Yaitu faham dan semangat keberagamaan Kristen yang digabungkan dengan analisis Marxisme sebagai gerakan kritik terhadap hegemoni ideologi kapitalisme, yang telah merusak keseimbangan sosial-ekonomi.

Di ruang Direktur LP3ES itu, Mas Dawam memperkenalkan pada teman-teman aktivis HMI Ciputat berbagai tokoh dan istilah yang lagi *ngetop* dalam ilmu sosial kritis, seperti John Galtung tentang *dependency theory* dan *structural violence*, yang tentu saja tidak dikenal di IAIN kala itu. Begitu pun karya-karya Erich Fromm tentang kritiknya terhadap krisis identitas masyarakat kapitalis.

Saya merasa beruntung memperoleh berbagai kuliah dasar tentang ilmu sosial dan tokoh-tokohnya dari Mas Dawam, terutama asumsi-asumsi dasar dari ideologi kapitalisme dan sosialisme-

komunisme. Setelah menjelaskan kekuatan dan kelemahan dari ideologi tersebut, Mas Dawam menyuruh saya dan teman-teman untuk menempatkannya dalam perspektif al-Qur'an dan sejarah Islam. Kesan saya, Mas Dawam sangat kritis-apresiatif terhadap gerakan kiri, yang selalu melakukan kritik dan perlawanan terhadap monopoli dan hegemoni dengan dukungan instrumen negara dan modal besar. Dalam konteks ini, maka saya bisa memahami mengapa Mas Dawam membela Ahmadiyah dan Lia Aminuddin yang tertindas, meskipun Mas Dawam bukan pengikut kedua gerakan itu. Dari dulu, Mas Dawam selalu memberi kuliah tentang teori-teori kritis untuk membongkar basis epistemologi dan asumsi dasar yang tidak sejalan dengan ajaran Islam, baik itu faham kapitalisme maupun komunisme. Namun, Mas Dawam juga sangat apresiatif terhadap berbagai metode analisis para pemikir Barat, apapun agamanya dan faham ideologinya. Misalnya saja, Sigmund Freud, Nietzshe, dan Erich Fromm. Dengan itu. Dan Mas Dawam juga sangat apresiatif dalam menafsirkan dan merekonstruksi struktur kepribadian individu dan perilaku sosialnya.

Dengan bantuan ilmu-ilmu sosial, kita akan lebih bisa menyelam dan menangkap pesan al-Qur'an ketika berbicara sejarah dan dinamika perubahan sosial, katanya. Menempatkan ilmu sosial sebagai instrumen untuk membahas al-Qur'an dan masyarakat Islam, semakin menarik setelah terjadi revolusi Iran tahun 1979, dan beredarnya buku-buku karya Ali Shariati serta Hossein Nasr saat itu. Shariati memberikan basis epitemologi gerakan Islam, dengan meminjam analisis Marxian, lalu Nasr memberikan basis epistemologi tasawuf dalam konteks masyarakat Barat. Bahkan sosok Ayatullah Khomaeni dan revolusi Iran juga jadi bahan kajian waktu itu, dibandingkan dengan berbagai teori revolusi lain yang pernah terjadi.

Jadi, kesan saya sampai hari ini, Mas Dawam adalah sosok pembelajar dan pengajar yang penuh antusias. Dia seorang seniman,

spiritualis, dan sekaligus pengajar serta kritikus terhadap berbagai kemapanan dan penindasan. Semangat belajarnya terhadap al-Qur'an sangat tinggi, di mana hal ini bisa dilihat dari berbagai karyanya. Sebagai pribadi independen dan pemikir bebas, dia tidak punya beban untuk menyampaikan berbagai pikirannya sekali pun sering berseberangan dengan pendapat umum. Tapi bagi mereka yang mengenal dekat, dia adalah pribadi yang ikhlas, yang mewakafkan sebagian besar waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memikirkan masyarakat yang termarginalkan di negeri ini, yang mayoritasnya adalah umat Islam. Hanya saja, dengan gaya bicaranya yang spontan dan inspiratif, dan kalau marah seperti pemain sinetron, bagi yang belum mengenal dekat akan mudah salah faham.

Selamat ulang tahun Mas Dawam. Saya yakin, banyak teman-teman saya yang lain dengan ikhlas menempatkan anda sebagai Guru yang telah membukakan jendela keindonesiaan dalam membaca pergulatan ideologi besar dunia.[*]

UIN Jakarta. April 2007

DAWAM: PUTRA MUHAMMADIYAH YANG MERDEKA

Soetrisno Bachir

Ketika mendirikan Muhammadiyah pada tahun 1912, K.H Ahmad Dahlan mempunyai kesadaran yang jelas tentang keadaan bangsa dan umat saat itu. Sebagaimana bangsa-bangsa Muslim lainnya pada waktu itu, Indonesia juga dalam keadaan terjajah. Kemiskinan, keterbelakangan, bahkan kebodohan merupakan gambaran umum di masyarakat. Sebaliknya, bangsa-bangsa Barat justru berkembang pesat di semua aspek kehidupan, mulai dari ekonomi, sosial, politik, bahkan ilmu pengetahuan dan teknologi, dengan memanfaatkan sumber daya alam dari negara-negara jajahannya, termasuk Indonesia.

Sebagai bangsa terjajah, masyarakat Indonesia bukan saja tidak memiliki kemerdekaan secara politik, melainkan juga telah menjadi sangat lemah secara sosial-ekonomi. Kejayaan yang pernah dicapai di masa-masa emas kesultanan-kesultanan Nusantara, mulai dari Samudera Pasai dan Malaka di kawasan Barat, Demak di Tengah, hingga Kesultanan Ternate di kawasan Timur, sudah lama pudar. Penguasaan para saudagar Muslim atas perdagangan rempah-rempah telah dihancurkan oleh kekuatan Belanda melalui kolusinya dengan beberapa pusat kekuasaan, dengan menggunakan politik adu-domba yang berujung pada pengambilalihan bandar-bandar laut, serta pelarangan pembuatan kapal-kapal dagang.

Sementara itu, agama telah kehilangan daya dorongnya setelah banyak dipandang tak lebih dari sekadar warisan dari tradisi ritual yang harus dijalankan setiap hari, dan tidak lagi menjiwai gerak setiap orang sebagai bagian dari bangsa. Islam lebih banyak diamalkan secara *taklid* tanpa kesadaran yang utuh. Dengan keagamaan seperti itu, taat beragama tidak menghasilkan pribadi dan masyarakat yang tangguh. Sebaliknya, masyarakat justru semakin lemah dan semakin tidak mandiri. Hal demikian semakin meneguhkan penjajahan yang telah berlangsung berabad-abad.

Didorong oleh keprihatinan tersebut, K.H Ahmad Dahlan mendirikan gerakan Muhammadiyah. Pengalamannya selama tinggal di Mekkah selama beberapa tahun, telah memberinya kesempatan berinteraksi dengan pemikiran-pemikiran besar para ulama dunia, seperti pemikiran Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani. Para tokoh tersebut memandang bahwa Islam, yang diturunkan Allah SWT melalui Nabi Muhammad SAW, merupakan sebuah agama yang "modern." Yakni agama yang tidak sekadar mengandalkan keyakinan secara membuta, melainkan juga agama yang sangat rasional dan selalu berorientasi ke masa depan. Oleh karena itu, di setiap masa, Islam akan selalu mampu menjadi motor pembangun peradaban bagi seluruh umat manusia, bukan hanya bagi umat Islam sendiri. Tetapi penjajahan berabad-abad yang terjadi di hampir semua kawasan umat Islam, serta kemerosotan kekuasaan umat sendiri, telah membuat Islam sangat lemah

Sebagaimana bangsa Muslim lainnya, Indonesia terbelenggu oleh keadaan tersebut. Untuk itu, perlu upaya secara menyeluruh untuk membebaskan masyarakat dan bangsa dari belenggu tersebut. K.H Ahmad Dahlan melakukan langkah pembebasan itu melalui penyadaran terhadap sikap keberagamaan. Beliau mengajak masyarakat untuk meninjau kembali sikap keberagamaannya selama ini, dengan melontarkan pikiran bahkan tindakan yang tidak lazim pada masanya, seperti menggeser arah shalat di Madjid Agung

Kauman Yogyakarta, dari menghadap ke arah “Barat” menuju ke arah “Kiblat.” Tindakan tersebut tidak hanya demi meluruskan arah shalat agar lebih benar, melainkan juga membangkitkan sebuah pemahaman bahwa beragama tidak cukup sekadar mengikuti tradisi, melainkan juga harus dengan kesadaran penuh dengan dasar yang jelas dari Kitab suci, tuntunan Nabi, serta logika yang dapat dipertanggungjawabkan.

Ulama besar ini juga mengenalkan konsep *Tauhid al-Maun*, yakni bahwa keyakinan dan keimanan pada Allah SWT yang sungguh-sungguh akan selalu terefleksikan pada kepedulian terhadap kaum fakir dan miskin. Muslim yang baik bukan hanya rajin melaksanakan ritual ibadah, tetapi juga harus memiliki kepedulian pada fakir miskin. Itulah yang menjadi ajaran gerakan Muhammadiyah. Pengembangan panti asuhan, layanan kesehatan, serta sekolah menjadi amal kegiatan gerakan tersebut, selain secara diam-diam juga menyokong tumbuhnya kewirausahaan di lingkungan umat, sehingga Pekalongan, Solo, Gresik, Kudus, dan banyak tempat lainnya menjadi pusat wirausaha yang kuat di tanah air.

Seluruh gerakan tersebut pada hakikatnya adalah membangkitkan kesadaran tentang arti penting kemerdekaan bagi kehidupan manusia, dan tentang perlunya membebaskan diri dari belenggu penjajahan. Itu yang diyakini K.H Ahmad Dahlan, yang tentu saja tidak mengemukakan sikapnya tersebut secara terbuka, mengingat kehidupan sosial-politik masih sepenuhnya dalam kendali pemerintahan kolonial Hindia Belanda. Dengan cerdas K.H Ahmad Dahlan membangun Muhammadiyah, sebagai sarana untuk mengembangkan dan menyebarkan semangat kebangsaan yang didasarkan atas nilai universal keislaman, kemoderenan, dan kemerdekaan. Nilai-nilai itulah yang diharapkan terus dipegang teguh oleh para kader dan keluarga Muhammadiyah pada masa kapan pun.

Muhammad Dawam Rahardjo adalah putra Muhammadiyah

yang memegang teguh nilai-nilai seperti yang diajarkan K.H Ahmad Dahlan itu. Dalam setiap aspek kehidupannya, Dawam tak lepas dari nilai-nilai keislaman, kemoderenan, serta kemerdekaan sekaligus. Dawam begitu teguh memegang nilai-nilai itu, sehingga kadang-kadang membuat dirinya menjadi berbeda dengan kebanyakan tokoh intelektual pada umumnya. Keteguhan itulah yang memperkuat intelektualitas Dawam yang memang telah menonjol sejak muda, bahkan di lingkungan Muhammadiyah sekali pun.

Dengan semangat yang sama seperti yang dikobarkan K.H Ahmad Dahlan, Dawan terus berkarya untuk seluruh bangsa Indonesia, bukan hanya bagi Muhammadiyah, apalagi sekadar untuk kepentingan pribadi. Sesuai dengan bakat dan potensi yang dimilikinya, sumbangsihnya yang besar bagi bangsa dan negara tersebut adalah di dunia intelektual. Tanpa mengurangi jasa dan kontribusi para tokoh lainnya, Dawam harus disebut sebagai salah satu tokoh utama yang membuat LP3ES menjadi lembaga yang memiliki karya sekaligus nama besar di Indonesia, bahkan juga di komunitas intelektual internasional.

LP3ES bukan hanya berhasil melahirkan Prisma, yang merupakan jurnal acuan terpenting kalangan akademisi dan intelektual. Lembaga ini juga mengadakan berbagai pelatihan, termasuk pelatihan jurnalistik yang ikut berkontribusi melahirkan jurnalis seperti Dahlan Iskan, yang kini menguasai sekitar 100-an media di seluruh Indonesia dalam grup *Jawa Pos*. Dawam jualah yang "menemukan" mutiara terpendam dalam diri Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai kiai muda yang baru pulang dari pendidikan di Baghdad, dan tinggal di kampung halamannya di Pesantren Tebu Ireng, Jombang. Dawam mengajak Gus Dur hijrah ke Jakarta agar dapat berkarya lebih besar bagi bangsa, termasuk saat itu untuk membantu program-program LP3ES. Keputusan hijrah tersebut kelak terbukti tepat, sehingga Gus Dur dapat menjadi Presiden Republik Indonesia yang keempat.

Di komunitas intelektual Indonesia, integritas Dawam tidak diragukan lagi. Kawan-kawannya mengenal sosok Dawam sebagai seorang pemikir dan penulis yang sangat produktif. Sepertinya, ia tak pernah berhenti sejenak untuk tidak memikirkan keadaan bangsa dan negara, terutama dari perspektif sosial-ekonomi dan filsafat keagamaan yang selalu menarik perhatiannya. Oleh karena itu, langkah Universitas Muhammadiyah Malang yang menjadikannya sebagai Profesor bukan hanya mengukuhkannya sebagai ekonom penting Indonesia, melainkan juga merupakan penghormatan atas kontribusnya bagi bangsa Indonesia selama ini.

Sebagai seorang intelektual yang besar dari keluarga Muhammadiyah dan tentu menjiwai nilai-nilai yang disebarkan oleh persarikatan itu, Dawam bukan seorang yang menikmati berada di menara gading. Ia selalu siap pula terlibat di kegiatan intelektual praktis yang memiliki konsekuensi yang tidak selalu menguntungkan dirinya. Sikapnya tersebut ditunjukkannya di berbagai kesempatan, seperti dalam mendorong kelahiran Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) pada tahun 1990, yang saat itu mendapat tentangan luar biasa, bukan hanya dari kalangan kekuasaan, melainkan juga dari kalangan intelektual. Dawam terus menjadi salah satu motor sayap progresif ICMI sebagaimana Amien Rais, Adi Sasono, Sri Bintang Pamungkas, Soetjipto Wirosardjono, dan beberapa tokoh lainnya. Mereka justru menggunakan organisasi ini untuk mendorong adanya reformasi yang kemudian terwujud pada tahun 1998.

Yang tidak banyak diketahui publik adalah bahwa Dawam merupakan salah seorang sosok kunci di balik kelahiran Harian *Republika*. Ia terus meyakinkan kalangan ICMI untuk mengambil alih aset, sistem, serta tim yang berpengalaman untuk mengembangkan surat harian yang telah dirintis oleh Grup Ika Muda. Dengan posisi sebagai Ketua Dewan Pakar, Dawam mewarnai perjalanan surat kabar yang dikembangkan oleh para wartawan

muda profesional, seperti Zaim Uchrowi dan Farid Gaban, yang kemudian diperkuat oleh Parni Hadi, Haidar Bagir, dan lain-lain. Republika mempunyai peran penting dalam kehidupan modern Indonesia, baik dalam mendorong iklim keterbukaan bangsa dan negara di era 1990-an, maupun dalam memberikan saluran aspirasi pada sebagian besar masyarakat, yang sebelumnya tidak terwakili oleh media mana pun. Hal tersebut mempunyai arti yang sangat penting bagi terwujudnya pluralitas pemberitaan seperti sekarang.

Bagi keluarga besar Partai Amanat Nasional (PAN) yang sekarang saya pimpin, Dawam bukan sosok yang asing. Boleh dikatakan bahwa PAN justru berhutang pada Dawam, yang sebagai seorang intelektual tidak ragu untuk ikut membidani kelahiran partai ini. Dawam berperan aktif dalam merumuskan platform PAN sebagai partai reformis dan "partai tengah," yang kini sedang kami teguhkan kembali. Logo PAN berupa matahari yang bersinar, terinspirasi dari logo yang dipergunakan Muhammadiyah selama ini. Dawam jelas berperan dalam penentuan logo tersebut. Dawam memang tidak terjun langsung ke politik praktis dan memilih untuk terus berkhidmat di dunia intelektual. Tetapi, sampai kapan pun, sosok Dawam akan selalu menjadi bagian dari keluarga besar PAN.

Jiwa merdeka Dawam terlihat dari sikapnya yang kritis terhadap setiap keadaan yang dihadapinya. Dawam tidak dapat berdiam diri membiarkan keadaan yang dipandangnya tidak benar menurut nilai-nilai Islam universal yang diyakininya. Dawam tidak akan berucap atau bertindak sekadar untuk menyenangkan orang. Sebaliknya, ia akan secara terbuka menyatakan sikap dan bahkan bertindak untuk hal yang dipandangnya benar. Ia tidak ragu membela pihak yang punya keyakinan berbeda, jika menurutnya pihak itu terzalimi. Sebaliknya, ia akan dapat lantang mengecam kawannya sendiri bila ia memandangnya telah berbuat berlebihan, atau bahkan—menurut Dawam—telah bertindak zalim. Sikap

kritis itu yang membuat Dawam terkadang berbenturan dengan kawan-kawanya sendiri yang merasa telah bersikap secara benar, tidak berlebihan, apalagi zalim.

Tetapi sikap kritis itu tidak membuat Dawam kehilangan sisi humanisnya. Ia seorang demokrat yang tidak memilih-milih dan membedakan dengan siapa harus berinteraksi. Ia bersikap sama terhadap semua orang, pejabat atau bukan, tokoh senior atau seorang muda, kaya atau miskin. Ia bisa berdebat dengan antusias dengan mahasiswa yang lebih muda ketimbang anaknya sekali pun, serta gemar melempar anekdot yang membuat orang-orang di sekitarnya tersenyum. Ia juga menulis beberapa cerita pendek, dan telah dipublikasikan di beberapa surat kabar. Itulah sosok Dawam Rahardjo yang saya kenal baik saat bersama-sama aktif di Majelis Ekonomi Muhammadiyah.

Sikap merdeka adalah kunci kemandirian, yang pada akhirnya akan membawa kejayaan, baik bagi pribadi, masyarakat, umat, maupun bangsa. Sikap itu yang telah diajarkan oleh K.H Ahmad Dahlan sebagai pendiri Muhammadiyah, dan sikap itu pula yang dimiliki Muhammad Dawam Rahardjo sebagai putra Muhammadiyah. Maka, dengan segala kelebihan maupun kekurangannya, Dawam telah menginspirasi kita semua bagaimana menjadi seorang yang merdeka, yang dapat membantu umat serta bangsa untuk dapat menjadi umat dan bangsa yang benar-benar mandiri dan berjaya di Abad 21 sekarang.[*]

MAS DAWAM YANG SAYA KENAL

Didik J. Rachbini

Menyimak sosok Mas Dawam—demikian panggilan akrab teman-teman di LP3ES terhadap M. Dawam Rahardjo—pasti mengandung rasa ingin tahu lebih jauh, meskipun kelihatannya sudah tidak ada lagi yang tersembunyi ataupun misterius dari sosoknya, karena ia begitu terbuka, tulus dan apa adanya. Sebagai teman, atasan atau pimpinan, Mas Dawan gampang berkomunikasi dan tidak perlu membuat janji untuk bertemu dengannya. Komunikasi akrab seperti ini selaras dengan pergulatan pemikirannya, karena apa yang muncul perlu diuji di depan teman-temannya.

Untuk datang ke ruangannya yang paling besar di gedung LP3ES, kita cukup bilang kepada sekretarisnya, lalu kita bisa masuk ke dalamnya begitu saja. Tetapi biasanya begitu membuka pintu, yang mesti dilakukannya sendiri, Mas Dawam sering dalam keadaan menulis, berpikir atau merenungkan ide-ide yang bergulir di dalam benaknya setiap hari, setiap jam, dan setiap saat. Inilah ciri utama kehidupannya sehari-hari, bergelut dengan buku, ilmu, dan pemikiran.

Banyak sisi yang bisa dipelajari dari kehidupan Mas Dawam, yang sudah banyak makan asam-garam dalam dunia pemikiran, aktivisme, ke-NGO-an, pendidikan, baik ketika kita bergulat dalam kehidupan sosial sehari-hari maupun ketika kita hadir di dunia

politik. Sosok Mas Dawam jauh lebih banyak sisi yang menarik dan positifnya, ketimbang sebaliknya. Kelemahan manusia pasti ada, tetapi itu tidak seberapa. Bahkan sisi kelemahannya juga menjadi sisinya yang menarik, karena kemudian ia menjadi sosok yang lengkap sebagai manusia, bukan malaikat. Misalnya, kita tahu sifatnya yang pelupa, emosional tetapi riang, emosional tetapi bukan marah, dan bahkan, setelah emosinya reda, darinya justru hadir tawa yang lepas. Itu menandakan bahwa Mas Dawam tidak pendendam, meskipun ia selalu mengingat orang yang tidak suka padanya.

***

Mas Dawam yang saya kenal adalah sosok yang produktif berpikir apa saja, tidak sebatas bidang keilmuan formal kesarjanaannya, tetapi juga bidang-bidang sosial dan keagamaan. Pemikirannya jauh melampaui status formal kesarjanaannya dalam bidang ilmu ekonomi. Bahkan saya sendiri lebih banyak berdiskusi dengan Mas Dawam tentang masalah sosial-politik dan kemasyarakatan.

Orang-orang sekitarnya kagum terhadap produktivitas berpikir yang dilakukannya untuk bidang ekonomi dan sosial. Tulisan-tulisan yang berat dan mendalam hadir di majalah *Prisma*, korang-koran, dan media lainnya. Mas Dawam adalah tempat berguru yang baik dalam bidang keilmuwan dan pemikiran, terutama dunia tulis-menulis. Produktivitas, kecermatan pikiran dan kemampuan menuangkannya dengan cepat adalah satu sisi keunggulan yang dimilikinya. Kemampuan ini jarang dimiliki orang lain, karena ide-ide yang hadir setiap saat selalu mengasahnya. Dari sini teman sekitarnya belajar kepadanya.

Titi Hartini, sekretaris Mas Dawam semasa ia menjabat Direktur di LP3ES, sangat heran dengan produktivitasnya. Titi bercerita bahwa seringkali sang bos diminta ceramah mendadak besok atau lupa besok harus ceramah, tetapi makalah masih belum ada. Tiba-tiba besoknya, makalah sudah siap meskipun bukan

makalah final, karena diketik dengan manual dan masih banyak salah huruf dan cetak.

Kemungkinan besar Mas Dawam menuliskan makalahnya di rumah pada malam hari atau subuh. Biasanya begitu ide sudah menancap di pikirannya, maka ide lanjutan terus mengalir tanpa henti. Selama proses ide yang mengalir deras itu, maka proses menuangkan ide terus berjalan tanpa henti, sehingga tulisan, makalah atau buku dapat dengan segera diselesaikan. Kemampuan ini sangat mengagumkan dan banyak menular ke teman-teman dan murid-muridnya di LP3ES.

Karena itu, Mas Dawam bisa menyiapkan makalah hanya dalam hitungan jam, ketika kaget dengan kewajibannya harus membuat makalah esok hari. Begitu diberi ide dan signal dari luar, apalagi ditantang, maka daya analisis Mas Dawam biasanya bekerja dan terus menghangat sampai akhirnya tertuang dalam tulisan, makalah, artikel, buku, dan sebagainya.

Saya pernah punya pengalaman bersama Mas Dawam menulis buku *Sejarah Bank Indonesia*. Tentu saja topik ini sangat tidak mudah, karena berhubungan dengan sejarah sehingga harus membuka banyak buku dan referensi. Menulis sejarah sama sekali berbeda dengan menulis topik lainnya. Tetapi di bawah koordinasi tim yang dipimpin Mas Dawam, buku *Sejarah Bank Indonesia* selesai hanya dalam waktu seminggu dengan bertapa di Puncak, Bogor.

Bagaimana caranya? Semua anggota tim mendapat bagian tugas menulis satu bab dari buku itu. Tetapi Mas Dawam mengambil banyak bab sisanya, dengan hasil tulisan ratusan halaman. Dalam waktu yang sama, Mas Dawam menulis ratusan halaman, sementara anggota lainnya hanya menulis puluhan halaman. Itulah gambaran produktivitas dan kecepatan berpikirnya selama ini. Jadi, selama seminggu ketika naik ke Puncak pada waktu itu, para anggota tim penulis, termasuk saya, hanya mampu menulis satu bab, tetapi

Mas Dawam menuliskan lebih dari 50 persen isi buku tersebut. Itu berarti lima kali di atas produktivitas anggota tim lainnya.

Mas Dawam yang saya kenal juga adalah seorang pemikir keras, yang rajin bergulat sendiri dengan ide-idenya (*man of ideas)*, dan tentu mengkomunikasikannya kepada publik dan orang di sekitarnya. Setiap bertemu Mas Dawam, ia selalu penuh ide-ide, dan selalu bicara ide-ide yang ada di dalam benaknya.

Tiada hari tanpa ide, dan karakter seperti ini menular ke lingkungan sekitarnya. Karena itu, pada masa kepemimpinan Mas Dawam sebagai Direktur LP3ES, banyak sekali peneliti di bawahnya sangat produktif menulis di media massa nasional. Para peneliti yang menjadi juniornya selain saya, antara lain: Fachry Ali, Umar Juoro, Rustam Ibrahim, Arief Mudatsier, Imam Ahmad, Sudar Dwiatmanto, dan lain-lain. Kepintaran dapat menular kepada lingkungan sekitar, dan kebodohan juga menular kepada lingkungan dekat. Dan Mas Dawam adalah sosok yang menularkan kepintarannya kepada siapa pun, yang berada di dekatnya. Dekat dengannya berarti menjadi semakin pintar.

Mas Dawan yang saya kenal adalah sosok yang relegius, tetapi berpandangan pluralitas. Ia tidak pandai membaca *tajwid* dalam bahasa Arab, dan tentunya kalah jauh dari Nucholish Madjid dalam bidang ini. Tetapi butir-butir pemikiran al-Qur'an sangat didalaminya, sehingga Mas Dawam mampu menulis buku *Ensiklopedi al-Qur'an*. Ini aneh dan menimbulkan pertanyaan besar. Seorang yang tidak bisa berbahasa Arab mendalam mampu membuat saripati ide dan konsep dasar kehidupan sosial, masyarakat, dan politik di dalam al-Qur'an. Jadi, Mas Dawam selalu berpikir dan menuliskan apa saja yang menjadi sasaran pemikiran dan renungannya setiap hari, termasuk masalah keagamaan.

Pemikiran Mas Dawam yang pertama sekali dan cukup dikenal adalah seperti yang dikumpulkannya dalam buku *Esai-esai Ekonomi-Politik*, yang cukup berat dan tidak mudah dipahami, kecuali jika

kita membacanya dengan cermat. Pemikiran ini tidak terlalu jauh dengan bidang keilmuannya yang formal. Buku hasil pemikiran itu terbit lebih dari puluh tahun yang lalu atau awal tahun 1980-an.

Tetapi Mas Dawam tidak berhenti di sini, karena banyak yang mampir di dalam benak kemudian diolah menjadi butir-butir pemikiran yang mendalam. Masalah Keagamaan yang berpusat pada ide inti di dalam al-Qur'an sangat menjadi perhatiannya selama ini.

Pandangannya terhadap kehidupan keagamaan yang bersifat plural, membawanya sebagai seorang prularis. Sehingga LP3ES, dalam masa kepemimpinannya atau periode sebelumnya, begitu pluralis dengan banyak anggota peneliti dengan latar belakang yang sangat beragam: ada dari kalangan HMI, kalangan pesantren, latar belakang Kristen, termasuk yang sekular. Tidak ada hal yang risih atau merisaukan dalam hal ini; kami tidak merasa untuk saling menegasikan satu sama lain.

Mas Dawam yang saya kenal adalah penulis buku yang terus mengalirkan pikirannya di atas kertas putih, dengan segala kedalaman dan kontroversinya. Pikirannya hampir tidak pernah berlabuh, terus saja berlayar ke mana saja suka. Jika ada pelabuhan pikiran yang disinggahinya, maka itu tidak lama untuk kemudian berlayar kembali dengan pikiran lainnya dengan sifat pengembaraan yang panjang.

Buku adalah dunianya, sehingga kamarnya penuh dengan buku apa saja, dari ekonomi sampai agama. Bahkan perpustakaan pribadinya diakui sebagai perpustakaan yang lengkap, tempat menimba ilmu tiap hari secara terus-menerus. Karena itu, jika bertemu Mas Dawam dan bicara soal buku baru, maka diskusi akan hidup dengan semangat berapi-api.

Dengan kedalaman ilmu yang diperoleh itu, maka ide baru muncul, untuk kemudian dituangkan ke dalam buku-buku karangan-

nya. Mas Dawan sangat banyak menulis buku, jauh lebih banyak dari rata-rata guru besar pada umumnya di Indonesia. Jadi bisa dikatakan bahwa Mas Dawam tergolong sebagai manusia istimewa dalam dunia ilmu, di atas rata-rata ilmuwan umumnya.

Mas Dawam yang saya kenal juga adalah seorang aktivis NGO, yang pernah memimpin LP3ES. Jaringan dan perkawanannya di kancah nasional maupun internasional lebih banyak dalam bidang ke-NGO-an ini, ketimbang jaringan akademik. Jika ada riset yang dilakukan, ujungnya akan lebih banyak pada aksi tindak (*action research)*, merumuskan masalah di lapangan, lalu mewujudkannya dalam program-program melalui LP3ES. Ia kurang mengakui dirinya sebagai seorang ilmuwan murni atau profesor, tetapi lebih mengakui sebagai seorang aktivis NGO. Ada banyak jaringan kegiatan aksi di mana saja yang program LP3ES berada, baik di dalam negeri maupun di luar negeri.

Dalam kegiatan ke-NGO-an, banyak sekali yang sudah disentuh Mas Dawam, baik dalam kapasitas pribadi maupun kolektif kelembagaan LP3ES. Modernisasi pesantren adalah sentuhan pemikiran langsung, yang menjadi tesis inti pemikirannya untuk memodernisasikan Indonesia. Indonesia dapat dimajukan dan dimodernikasikan melalui pesantren. Sudah banyak pesantren yang maju dan menghasilkan pemimpin kaliber nasional. Tetapi bagi Mas Dawam tidak cukup, karena itu hanya kelompok elite, yang berada jauh di atas kemajuan massanya di masyarakat pesantren.

***

Mas Dawam yang saya kenal adalah seorang yang pelupa. Nama orang yang dikenalnya adalah nama yang akrab di sekitarnya, atau yang orang terkenal sekalian. Sementara itu, orang yang tidak dekat, hanya sesekali bertemu, bertemu rutin tetapi dalam kapasitas formal rapat dan urusan kantor, apalagi tidak terkenal, pasti tidak dapat diingat dengan baik oleh Mas Dawam. Banyak bawahan di

kantornya yang sudah pasti ia tahu, tetapi sering lupa namanya.

Ini wajar sekali, karena pikiran Mas Dawam penuh dengan pergulatan substansi yang beragam. Dengan demikian, masalah remeh di sekitarnya yang kurang menarik perhatian sering lupa. Keadaan ini tentu saja dimaklumi sekali oleh bawahan dan teman-teman sekitarnya. Bahkan sifat pelupa ini menjadi bumbu penyedap kehidupan kantor LP3ES sehari-hari, karena banyak sifat-sifat lupa dari Mas Dawam menjadi bahan komunikasi humor setiap saat. Tidak untuk mengejek, tetapi sekedar menambah keakraban di antara kelompok.

Mas Dawam yang saya kenal adalah seorang yang tidak suka formalitas. Kehidupannya sehari-hari ada dalam nuansa tidak formal, karena gaya seperti ini melapangkan kemerdekaan berpikir. Sementara itu, formalitas dan struktur formal organisasi membuat sekat-sekat, sehingga menghambat komunikasi. Karena itu, ketika masuk politik sebagai pengurus PAN, Mas Dawam menjadi tidak betah karena ada kasta-kasta struktur, yang tidak diakrabinya.

Sempat masuk ke dalam struktur partai pada masa reformasi dan transisi. Tetapi Mas Dawan kagok dalam komunitas politik, sehingga tidak bisa ditekuninya. Di dalam politik, ada banyak kamuflase ketimbang kebenaran, sehingga tidak cocok dengan kehidupan pribadinya.

Mas Dawam yang saya kenal adalah seorang yang cukup emosional, jika terkait dengan ide-ide pemikiran dan keyakinan, tetapi mempunyai ketekunan dan kesabaran tinggi. Jika ada pemikiran yang salah, maka ide tersebut langsung ditanggapi dengan nada yang tinggi, tetapi tidak marah karena itu pendengarnya malah tersenyum atau tertawa mengikuti alur analisis yang dikemukakannya.

Mas Dawam yang saya kenal adalah sosok yang serius, tetapi tidak anti bercanda. Jika ada orang bercanda, maka sering ketinggalan kelucuannya, karena di tengah canda, teman-temannya masih saja

sempat berpikir tentang ide apa saja yang ada di benaknya.

Mas Dawam yang saya kenal adalah sosok yang kurang rajin berolahraga. Meja baca atau meja untuk menulis adalah kandang kesukaannya, karena di situ muncul produktivitas yang sangat tinggi. Jadi, kesempatan berolahraga sulit diwujudkan, jika tidak hendak dikatakan tidak berolahraga sama sekali. Selama hampir sepuluh tahun dengan Mas Dawam sebagai direktur, tidak pernah sekali pun ada acara olahraga atau lari santai bersama.

Tetapi Mas Dawam adalah pribadi yang disiplin dalam menjaga kesehatan dan tertib dalam makanan. Penyakit gula yang ada di dalam tubuhnya, mengharuskan tertib dalam makanan. Isterinya selalu mengatur makanan agar kadar gula dapat dikendalikan dan terus hidup sehat. Tetapi usia terus semakin tua, sehingga lambat laun kesehatannya pun menurun.

***

Mas Dawam merupakan seorang pribadi yang khusus jika tidak hendak dikatakan unik. Pemikiran yang bergulir di dalam benaknya, disampaikan apa adanya. Keberaniannya dalam menge-mukakan pemikirannya tidak kenal khawatir, apalagi takut. Apa yang ada, disampaikan begitu saja.

Perkembangan dan pergolakan pemikiran bangsa Indonesia, selalu menjadi perhatian utamanya. Dalam berbagai persoalan agama dan sosial, Mas Dawam sering menceburkan diri dalam peran yang apa adanya tadi, sehingga jika menabrak pakem yang ada, Mas Dawam bersedia menjadi tidak populis, bahkan dikritik. Pada akhirnya, sepak terjangnya juga sering mengundang kontroversi, dan tidak asing jika disudutkan sebagai seorang yang murtad. Itu dihadapinya dengan biasa saja, tanpa beban.

Pandangan-pandangan negatif terhadapnya tidak membuatnya bergeming, bahkan terus saja dengan keyakinannya dalam melontar-kan pemikiran-pemikirannya. Kharisma keilmuwan dan pemikiran-

nya tidak kalah dengan kharisma Cak Nur, yang merupakan teman seangkatannya.

Mas Dawam bukan hanya seorang pemikir saja, beliau adalah aktivis sejati yang bergelut dalam berbagai bidang. Mas Dawam aktif dalam bidang organisasi keagamaan, karena pernah menjadi anggota Pengurus Pusat Muhammadiyah, yang juga menjadi seorang pendidik. Tetapi kontroversi yang dimunculkannya menyebabkan adanya desakan yang menyudutkan.[*]

DAWAM RAHARDJO DAN REAKTUALISASI ISLAM

J.H. Lamardy

Tak pelak lagi, M. Dawam Rahardjo adalah satu dari empat atau lima pemikir pembaharu Islam, sesudah era Natsir berlalu. Tiga minggu yang lalu, penulis berkenalan dengan seorang yang memiliki dua gelar doktor di bidang linguistik. Dia pengagum Natsir. Mungkin sedemikian kagumnya, sehingga ia sulit menerima penjelasan penulis bahwa kata amsal "Natsir muda" yang dijulukkan kepada Nurcholish Madjid lebih merupakan sebuah parodi kata, bukan sebuah *credit point* untuk beliau. Pertengkaran yang pantas disimak antara Sukarno dan Natsir memang meninggalkan kegamangan dan kerumitan bagi generasi muda Islam penerus, karena di panggung politik hal itu berakhir tragis.

Tapi, peduli amatkah kita dengan kerumitan di atas? Dengan itu, penulis hanya ingin mengemukakan bahwa tanpa para pembaharu generasi mutakhir, katakanlah, Harun Nasution, Nurcholish, Dawam Rahardjo, Gus Dur, Amien Rais, dan lainnya, maka generasi Islam Indonesia sekarang ini bisa serba *bengong* dalam usahanya ikut mengusung bangsa dan negara ini. Menurut penulis, pembaharuan yang digulirkan para pembaru kontemporer ini, jauh lebih berarti dari sebelumnya, dan punya nilai praksis dalam berbangsa dan bernegara. Dan posisi Dawam ada dalam konstelasi para pembaharu itu.

Ada baiknya penulis berkisah tentang Dawam mulai dari menapak jalan kehidupan kemahasiswaan di awal dekade 1960-an. Menurut pengamatan penulis, tunas kecendekiawanan Dawam bersemi sejak dini. Di saat teman-teman seangkatan, dalam awal formatif eranya, masih berkutat dengan diktat stensilan atau catatan kuliah sehari-hari, Dawam sudah bicara tentang *coup d'etat* Yamin, Tan Malaka dan Badan Perjuangannya, pemberontakan FDR Madiun, friksi strategis segitiga Sukarno, Syahrir dan Sudirman dalam menghadapi agresi Belanda, dan lainnya. Dawam tidak hanya bicara dalam forum diskusi, tapi artikelnya tentang banyak hal juga dimuat di Harian *Kedaulatan Rakyat*, koran terdepan masyarakat Jogja.

Dalam hubungan peristiwa 1965, dengan segala kejadian pra dan post faktumnya, kehidupan mahasiswa Jogja memang dalam kancah mendidih. Kondisi mendidih itu terjadi di lingkungan universitas, sedangkan di kota-kota lain baru dirasakan beberapa bulan sebelum dan beberapa bulan sesudah peristiwa kudeta itu. Di Jogja, pemanasan menuju titik-didih itu sudah mulai dua setengah tahun sebelum dan berlanjut setahun sesudah peristiwa 30 September itu.

Pemanasan itu dimulai oleh dosen-dosen muda dan mahasiswa komunis serta PNI kiri. Sejak dua setengah tahun sebelumnya itulah konsentrasi aktivis mahasiswa Islam untuk kuliah terganggu sekali. Teror-teror mental politis dan fisik dari kelompok mahasiswa kiri itu menekan keleluasaan belajar mereka. Lama sekali sesudah Super Semar, Jogja masih disibukkan oleh pertempuran antarkelompok mahasiswa.

Bersama Djohan Effendi, Amien Rais, Ahmad Wahib, dibantu sang "komandan lapangan" Tawang Alun, dan Nurbasya Juned, Dawam menjadi pemikir gerakan mahasiswa. Tampaknya di era ini pulalah kontak pertama antara Dawam dan Jemaat Ahmadiyah terjadi. Sebagai sekretaris Jemaat Jogja, penulis mengadakan kegiatan

pengajian secara tertib (rutin—ed.). Satu bulan sekali untuk pengajian terbatas, dan tiga bulan sekali untuk pengajian umum di aula publik. Dalam lingkungan Gerakan Ahmadiyah Lahore, Djohan Efendi juga membentuk lingkar studi Islam. Di sini diskusi dilaksanakan umumnya dalam bahasa Inggris, dengan pengasuhnya bapak Muhammad Irsyad.

Sebagai pengurus Mahasiswa Islam Jogja, Djohan dan penulis mengajak mahasiswa untuk hadir, dan mereka hadir berbondong-bondong. Dalam acara kuartalan, bisa hadir sekitar tiga ratusan orang mahasiswa dan non-mahasiswa. Para pembicara kami datangkan dari korps mubalighin nasional, Jakarta.

Karena rumah kami berdekatan, Ahmad Wahib, Soe Hok Gie-nya Jogja, sering datang ke pengajian atau diskusi-diskusi biasa dengan mubaligh Ahmadiyah. Dawam tidak sering hadir, tapi ia akrab dengan buku-buku Ahmadiyah, termasuk dengan Tafsir al-Qur'an Ahmadiyah. Ini sesungguhnya lebih berarti untuk sebuah wacana intelektual sendiri yang intens.

Memang secara *behavioral* begitulah Dawam Rahardjo. Kalau kita bertamu ke tempatnya, dengan sebuah oleh-oleh buku baru, dia langsung membaca bagian yang penting dari buku itu, sering tanpa mengacuhkan kita lagi. Dawam memaknai rasa terima kasihnya dengan kesungguhan menikmati buku pemberian kita. Itu lebih dari sekedar perhatian basa-basi.

Khusus tentang Tafsir al-Qur'an Ahmadiyah, Dawam sering mengapresiasinya secara terbuka di depan publik. Dalam sebuah orasi, di depan banyak tokoh masyarakat, sewaktu hari ulang tahun mantan Presiden Abdurrahman Wahid yang ke 65, Dawam, sebagai reaksi atas fatwa Majelis Ulama Indonesia, mengatakan antara lain kira-kira: "Saya mendalami ajaran Islam tidak kalah dari seorang pun di antara para ulama itu. Dan buku Tafsir al-Qur'an Ahmadiyahlah yang membuat saya merasa menjadi lebih Muslim dari sebelumnya," katanya.

Secara implisit maupun eksplisit, apresiasi yang sama pernah disampaikan oleh Tjokroaminoto, Agus Salim, Soekarno, Hatta, dan sederetan tokoh-tokoh lain. Motif apresiasi itu juga tidak sekedar bahwa Ahmadiyahlah yang mula-mula menterjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris dan Balanda—bahasanya aktivis pergerakan Islamieten Bond, cikal-bakal banyak politisi Islam—tapi lebih karena sesuatu yang lebih esensial, yaitu kepuasan nalar dan pesona ruhaniah yang terdapat di dalam tafsir itu. Apalagi ukuran yang lebih valid untuk sebuah buku yang mendakwakan dirinya muara dari segenap kata yang pernah diturunkan dari atas, kalau bukan kualitas kedua hal di atas.

Kembali kepada kehidupan mahasiswa awal 1960-an, itu HMI benar-benar terasa bagai sebuah *melting pot* mahasiswa-mahasiswa dari berbagai latar belakang kesukuan untuk membahas isu-isu kebangsaan dan keislaman. Dilatari dengan pertentangan antar-isme yang menonjol saat itu, dengan merayapnya isu komunisme, di samping menguatnya radikalisme sektarian Islam, dan juga kaum nasionalis yang berdiri setengah hati, HMI waktu itu ber-upaya atau diupayakan menjadi oase bagi mahasiswa Islam moderat.

Di dalam HMI, karena masih belia, wajar ditingkahi semangat diskursif tentang berbagai topik. Berangkat dari inilah, mereka yang aktif di kegiatan diskursif HMI awal itu, belakangan menjadi pemikir pembaharu Islam, seperti Nurcholish Madjid (alm.), Djohan Effendi dan lain-lain, serta tidak ketinggalan tentu saja Dawam sendiri.

Saya dan beberapa kawan Ahmadiyah juga tidak canggung mengikuti berbagai kegiatan di HMI waktu itu. Rata-rata, rekan HMI lain pada mengetahui jika kami adalah penganut Ahmadiyah. Tahu begitu, *toh* tidak ada gejolak. Kami bisa diterima dengan baik, dan kita memang disatukan oleh wadah HMI itu.

Djohan dan Dawan berangkat menuju Jakarta dua tahun lebih dulu dari penulis. Kami ketemu lagi dalam forum diskusi Bhineka

Tunggal Ika. Forum ini dibangun, otaknya adalah Nurcholish Madjid dan Dawam, namun motor penggeraknya adalah Utomo Dananjaya.

Pembinaan dan pertumbuhan adalah penggemlengan. Bung Karno selalu mengaitkan pembinaan dengan kawah Candradimuka. Hikmah dari fitnah dan ejekan di Jogja sepanjang tahun 1963 sampai 1967 itu, telah membuahkan daya hidup yang lebih baik dan keinginan untuk terus mencari. Grup diskusi ini berumur lama walau namanya berganti. Di sinilah penulis merasa tetap punya sentuhan dengan Dawam dan Djohan, dan mereka berdua tetap punya sentuhan berlanjut dengan orang Ahmadiyah.

Sesudah era reformasi lahir, Ahmadiyah ingin mewujudkan harapan yang sudah lama tak pernah berhasil. Pemimpin tertinggi Jemaat Ahmadiyah, yang berkedudukan di London, setiap tahun punya agenda meninjau beberapa negara. Negara-negara Afrika yang berukuran sedang dan kecil, sering mendapat kunjungan. Sedangkan Indonesia yang memiliki anggota Jemaat terbesar kedua sesudah Pakistan, belum pernah dikunjungi. Penyebabnya adalah urusan kecil, yaitu Ahmadiyah terus gagal memperoleh izin masuk.

Mengingat hari sudah siang, zaman sudah reformasi, kami minta Dawam mendampingi kami menerobos kebuntuan yang sebenarnya sepele ini. Apalagi banyak alumni mahasiswa Islam yang sedang pegang posisi penting. Dawam melakukan lobi ke mana-mana, dan berhasil. Imam tertinggi Jemaat Ahmadiyah berkunjung ke Indonesia selama 10 hari. Di Indonesia, beliau diterima oleh Presiden Abdurrahman Wahid, ketua MPR, Amien Rais, dan mendapat kemudahan urusan yang difasilitasi Djohan Efendi, dan diterima hangat oleh Rektor Gajah Mada, dengan menyediakan banyak fasilitasnya. Selain itu, Dawam juga sering mendapat undangan dari Imam tertinggi Jemaat untuk menghadiri *Jalsah Salanah*, pertemuan ruhani tahunan yang biasanya dihadiri sekitar 100 ribu orang.

Namun penggalangan yang paling kukuh antara Dawam dengan Ahmadiyah terjadi dua tahun belakangan ini. Hari itu masih pagi, tanggal 18 Juli 2005, tiga hari sesudah Kampus Mubarak, kantor Pusat Jemaat Ahmadiyah diserang dan diduduki. Pimpinan Jemaat Ahmadiyah Indonesia mendatangi Kantor Pusat Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (LBHI). Kami diterima oleh orang pertamanya, yaitu Bang Adnan Buyung Nasution, didampingi cukup banyak staf senior. Setelah kami melaporkan penyerangan Kampus Mubarak, Bang Buyung mengagendakan penggalangan sebuah aliansi madani. Dalam kata pembukaannya, lokomotif demokrasi Indonesia ini, mengatakan bahwa ketika Nurcholish Majid lama terbaring lemah di rumah sakit, ketika Gus Dur juga baru mengalami hal serupa, maka orang yang bisa menggantikan peran mereka hanyalah Dawam Rahardjo dan Djohan Effendi. *Track record* mereka berdua di bidang penegakan HAM dan pluralisme memang pantas mendapat acungan jempol. Berkat kerja bersama dan pengabdian penuh Djohan misalnya, yang telah bertahun-tahun menjadi Direktur *Indonesian Conference for Religion and Religion* (ICRP), telah menghasilkan pemulihan hak umat Konghucu dan Baha'i.

Beberapa hari sebelumnya, Dawam telah langsung membentuk aliansi serupa, walaupun tidak selengkap yang dibangun Bang Buyung. Maka diagendakanlah rapat pembentukan aliansi bersama pada Rabu, 20 Juli 2005. Pada hari yang telah ditentukan, hadir sebanyak 32 peserta. Di samping Bang Buyung, Dawam, dan Djohan, beberapa orang tokoh sangat layak untuk dicatat, seperti Ulil Absar Abdalla, Syafi'i Anwar, Utomo Dananjaya, Musdah Mulia, Gus Solah, dan Trisno Sutanto.

Dari situ, dibentuklah sebuah lembaga longgar, katakanlah sebuah kaukus, dengan nama Aliansi Kebangsaan untuk Kebabasan Beragama dan Berkeyakinan. Dibuatlah program umum untuk advokasi Jemaat Ahmadiyah beserta *operating plan*-nya.

Program umum dirumuskan dalam empat butir kalimat, yaitu litigasi hukum, counter opinion, penggalangan solidaritas sosial, dan dialog berkelanjutan. Litigasi hukum ditangani oleh LBH, yang memang spesialisasi mereka. *Counter opinion* ditangani oleh para pendekar pembentuk opini kita, yaitu Dawam, Ulil, Musdah, Syafi'i Anwar, dan Trisno. Adapun penggalangan solidaritas sosial ditangani oleh segenap jejaring, yang dalam kenyataannya, didorong oleh institusi yang sudah mapan, seperti ICRP dengan Romo Hariyanto dan Musdah di dalamnya, Madia dengan Amanda dan Trisno, Jaringan Islam Liberal dengan Ulil serta seperangkat perwira lapangan, seperti Nong, Anick, Novri, dan Guntur, Wahid Institute dengan Suaedy, Rumadi, dan Subhi, bahkan Mbak Yenny Wahid pun beberapa kali langsung terlibat, meskipun sudah menjadi petinggi negara.

Adapun dialog berkelanjutan dilaksanakan oleh Jemaat Ahmadiyah, sedangkan Dawam merencanakan dialog jangka panjang yang akan dilembagakan dalam sebuah pertubuhan, program, dan kegiatan yang terintegrasi rapih. *operating plan*-nya dibuat lebih fleksibel, karena sewaktu-waktu penuh menyesuaikan langkah dengan perkembangan situasi di lapangan.

Beberapa hari sesudah kelahirannya, datanglah ujian pertama aliansi ini. Pada tanggal 26 Juli itu, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mulai melaksanakan Musyawarah Nasional (Munas). Djohan, Dawam, dan Ulil mendapat bocoran bahwa salah satu butir keputusan yang akan mereka ambil adalah mendesak Presiden melarang Ahmadiyah di Indonesia. Munas berlangsung sampai tanggal 29 Juli siang.

Aliansi memeras ide dan keringat dalam merencanakan aksi *ounter* yang efektif. Sehari sebelum keputusan MUI diumumkan, Aliansi *sowan* ke kantor Gus Dur. Bersama Gus Dur, kita sepakat untuk mengadakan Konferensi Pers, Jumat sorenya, tanggal 29 Juli 2005, hingga dapat langsung menaggapi hasil Munas ke-7 MUI

tersebut.

Sekitar jam 16.30-an, Gus Dur membuka Konferensi Pers, yang dihadiri sekitar 70-an orang, di antaranya adalah tokoh masyarkat dan aktivis LSM. Dengan mantap, Gus Dur menyampaikan ketegasan sikapnya. Gus Dur menyampaikan bahwa negara kita bukan negara Islam, tetapi negara hukum. Hak setiap warga untuk beribadat sesuai dengan keyakinannya dilindungi oleh Undang Undang Dasar kita. MUI tidak berhak untuk menyatakan sebuah keyakinan sesat dan dilarang. Yang berhak melakukan itu hanya Mahkamah Agung. Gus Dur juga meminta Presiden untuk menghentikan subsidi kepada MUI. Dan Gus Dur mengancam akan terus melakukan perlawanan.

Hampir semua tokoh Aliansi bicara blak-blakan. Dawam Rahadjo berbicara lebih keras. Dia mengatakan bahwa MUI tidak layak lagi dijadikan panutan. Tidak hanya dananya yang harus dihentikan, tapi organisasinya juga harus dibubarkan. Dengan segala kegiatan ini, Dawam terpapar tinggi terhadap ancaman dan terror. Dalam sebuah forum debat yang diadakan oleh Radio 68 H, di Hotel Mandarin tanggal 4 Agustus 2005, Dawam mengalami hal amat riskan. Ketika dia sedang berbicara, beberapa orang tegap berjubah menyuruh dia berhenti. Terjadi kekacauan yang sangat menegangkan. Moderator mengizinkan Dawam bicara. Berikutnya terjadi debat tajam yang panas dengan Amidhan, salah seorang Ketua MUI. Sebuah ironi, karena Amidhan adalah teman lama kami dari Jogja

Penulis paparkan untuk pembaca sebuah kejadian real di lapangan. Hari itu, tepatnya Senin, tanggal 17 April 2006. Terik matahari siang itu, tak menghambat ratusan pasang kaki menyusuri jalanan sekitar Lapangan Banteng, Jakarta Pusat. Berjalan di antara duyunan orang melenggang tegap menatap ke depan itu, Dawam Rahardjo adalah salah satu "gembong"-nya. Ia tak ubahnya seperti "imam" jalanan bagi jamaah yang sebagian besar aktivis yang lebih

muda darinya. Penulis sendiri, berusaha untuk selalu mendampingi dan mengamati gerak-gerik Dawam dari dekat, karena kelihatan fisik Dawam kurang fit. Keringat bercucuran dari jidat dan wajah Dawam.

Kehendak kami bulat, ingin menemui Menteri Agama, Maftuh Basyuni di singgasana kerjanya, Kantor Departemen Agama Republik Indonesia. Suasana yang mengikuti membuat para pendemo tidak begitu gembira. Menteri tidak bisa menerima kami, dengan alasan benar-benar sibuk hari itu. Padahal ratusan teman-teman ingin bertamu, dengan harapan dapat menggelitik beliau. Sungguh kami ingin menggelitik Menteri, agar supaya beliau ikut geli mendengar pernyataan-pernyataannya tentang Ahmadiyah yang meluncur bebas dari bibir Pak Menteri beberapa waktu sebelumnya. Begitu jelas kepada siapa gerangan Menteri ini berafiliasi. Pernyataan-pernyataan itu melecehkan sebuah komunitas dalam masyarakat. Padahal semua kita harusnya menyadari, dalam negara demokrasi konstitusioanal, hal itu melanggar amanat yang dipercayakan kepada seorang Menteri sebagai pejabat publik. Dan pada hakekatnya juga melanggar Undang Undang Dasar yang harus kita junjung tinggi bersama.

Siang itu adalah klimaks dari perjuangan Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan. Ternyata Fatwa MUI itu menyulut *riotisme* militan para fundamentalis pada *subaltern* Islam di tanah air, termasuk Ahmadiyah. Ahmadiyah menderita kerugian terbesar akibat *riotisme* fatwa tersebut.

Setelah upaya diplomatis normatif, *counter* lewat wacana tandingan ke publik maupun, dan ini jelas-jelas lebih dari sekadar eksplisit, via surat-surat yang begitu banyak dan bertele-tele ke berbagai petinggi negeri, bahkan hingga Presiden, tidak juga membuahkan kebijakan dalam menyikapi *riotisme* massa fundamentalis militan tersebut. Bahkan malah ditingkahi statemen Menteri Agama yang begitu menohok hak-hak dasar orang

berkeyakinan, termasuk Ahmadiyah. Menteri sendiri yang menyatakan bahwa para penganut Ahmadiyah harus kembali ke Islam. Bagaimana mengatakan Ahmadiyah tidak Islam, kalau mereka membaca dua *kalimat syahadat* dan shalat menghadap ke Ka'bah. Membuat "silaturrahmi" ke Menteri mendesak diadakan sebagai jalan terpilih. Dalam kaitannya dengan kebijakan, Menteri justru bisa menduduki *salient factor*, ketimbang Presiden, karena kebijakannya yang sungguh-sungguh dirasakan publik.

Penulis merasa langkah bertemu Menteri adalah hal yang paling rasional untuk meredam gejolak sosial masyarakat belakangan ini. Ada korelasi yang jelas antara perusakan masjid dan komplek Jemaat Ahmadiyah dengan pernyataan-pernyataan para penggede itu. Karena itulah saya dan Dawam, menggalang barisan protes ini agar kekerasan dan ketidakadilan dapat dihentikan. Hak-hak masyarakat sipil sudah begitu terancam, bahkan oleh negaranya sendiri. Oleh sebab itu, perjuangan *civic liberation* harus dituntaskan.

Menurut pengamatan saya, di arena itulah Dawam Rahardjo rasanya seperti dituntut untuk memungkaskan apa yang telah diperjuangkannya selama ini lewat tulisan-tulisannya. Dawam Rahardjo adalah salah satu tokoh sipil penegas ekspresi aktualisasi kaum minoritas, Ahmadiyah hanyalah salah satu daripadanya, yang perlu mendapat apresiasi di negeri ini. Orang seperi Dawam ingin menyadarkan kepada semua pihak, tidak terkecuali orang awam, bahwa negara ini didirikan untuk memberi perlindungan kepada warganya. Yang terjadi justru sebaliknya, menindas warganya.

Secara umum, Dawam ingin memberi penekanan bahwa fundamentalisme bisa memukul balik kerangka dasar dan tujuan berdirinya negara ini. Bahkan kritiknya pada teologi yang tertutup sudah jelas sedari awal, dan pemahaman ini akan melemahkan Islam. Jika disimak dari catatan-catatannya yang berserak di berbagai bidang, baik sastra, opini pendek di media massa, maupun dari beberapa buku "serius"-nya, bisa kita temukan bahwa ia melakukan

dekonstruksi paham keagamaan, meskipun istilah ini tidak terlalu disukainya bila dinisbatkan pada Ahmad Wahib, sang sahabat dulu. Dawam lebih suka menyatakan kritikannya cenderung melakukan rekonstruksi pemikiran Islam. Tujuannya jelas, memberdayakan umat untuk menuju proses transformasi kepada kondisi yang lebih baik.

Tidak mengagetkan jika secara terbuka, ia mengagumi pemikiran Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, dan Abed al-Jabiri, yang bersikeras menyusun ulang pemikiran Islam transformatif. Secara ideologis-politis dalam konteks Indonesia, ia juga kagum pada Soekarno, yang dianggapnya seorang pemikir Islam liberal pertama di Indonesia.[1]

Berangkat dari sinilah bagi saya, posisi sentral Dawam dalam turut "mengadvokasi" Ahmadiyah, sebab pemikiran Dawam tidak jauh dari apa yang ingin diperjuangkan oleh Ahmadiyah. Dawam dan kawan-kawan *ghair* ingin agar transformasi itu terjadi, bukan saja pada level pemikiran, namun lebih jauh dan lebih real menusuk pada aspek tindakan. Karena itulah dalam logika ini, tidak terlampau mengejutkan jika pilihan aktivitas Dawam sempat menggarap ekonomi syariat. Pilihan yang tepat, sebab ia pernah menjadi seorang bankir.

Ini pula sebetulnya, tanpa meributkan pertentangan teoretis apalagi teologis yang berliku-liku, yang entah kapan aneka macam liukan teologis itu bertemu, Ahmadiyah langsung menghunjam pada level aksi. Saya agak senang jika dikatakan oleh Dawam, bahwa Ahmadiyah secara historis sebetulnya tidak ubahnya dengan Muhammadiyah dalam upaya "memodernkan" umat Muhammad ini. Keduanya memiliki kesamaan, terutama untuk menanggulangi

1 Dawam Rahardjo, "Pembaruan Pemikiran Islam: Sebuah Catatan Pribadi Prof. M. Dawam Rahardjo," artikel umum, dimuat oleh situs www.freedominstitute.com, tanggal 20 Mei 2003.

kemunduran umat Islam di segala bidang.[2] Hanya konteksnya saja yang berbeda, Muhammadiyah menghadapi kebudayaan (Jawa) yang terlalu samar dan mandeg, sehingga secara tidak disadari bisa jadi sumber keterbelakangan umat Islam, sementara Ahmadiyah menghadapi kolonialisme dan misionarisme di India.

Jika Muhammadiyah, menurut Dawam, belakangan berhasil dengan amal usahanya, menurut hemat saya hal serupa juga hampir, kalau tidak dikatakan sudah, terjadi di Ahmadiyah. Keimanan kepada Allah, dalam Ahmadiyah beriringan dengan "kewajiban" manusia memaksimalkan kemampuannya. Karena itulah, konsep *Candah* (iuran wajib bulanan) dalam Ahmadiyah merupakan indikator paling real untuk melihat tingkat ketakwaan seseorang kepada Allah. Sebab, ketika ia akan menyusun rencana usaha tahunan, ia diminta meresonansi kemampuan pendapatannya dalam setahun. Jika sudah ditentukan prediksi keuntungan finansial selama satu tahun dan ternyata di akhir terjadi kegagalan pemenuhan itu, dalam Ahmadiyah disarankan seorang Ahmadi harus berdialog dengan Allah Ta'ala. Adakah yang kurang dalam dirinya, sehingga capaian "target"-nya tidak terpenuhi.[3] Berdasarkan penghasilan bulanan itulah, Ahmadi diwajibkan membayarkan *candah*-nya dengan alternatif paling kurang dua pilihan, *candah wasiat* (1/10 dari penghasilan) ataupun *candah am* (1/16 dari penghasilan). Karena barangkali didorong oleh pemenuhan indikator yang jelas itulah, turut melecut impetus kalangan Ahmadi untuk bergiat di berbagai bidang sektor industri barang dan jasa. Sebuah wilayah yang menjurus pada akumulasi modal. Sehingga wajarlah jika *human resources* Ahmadi menumpuk di sektor itu.

Namun ini sekaligus membentangkan realitas sebaliknya,

2 Dawam Rahardjo, "Teror atas Ahmadiyah dan Problem Kebebasan Beragama," dimuat oleh situs www.islamlib.com, tanggal 18 Juli 2005.

3 Zaenal Abidin EP., *Syarif Ahmad Lubis; Dari Ahmadiyah Untuk Bangsa* (Jakarta: Logung Pustaka, 2007), hlm. 77.

bahwa begitu minimnya aktor pelaku *intelellectual exercise* dari kalangan Ahmadi. Kalangan intelektual Ahmadi, meskipun tentu dalam jumlah terbatas, juga kebanyakan bertebaran di lahan-lahan preskiptif-teknokratik yang bersifat solutif, seperti di sektor industri, ketimbang sekadar tarik-ulur diskursus yang terkadang bisa menghasilkan obskurantisme belaka.

Begitulah Dawam, yang di mata saya tampaknya ingin menyatukan antara teori dan tindakan. Dalam diksi Marx, ia ingin menonjolkan aspek *praxis*, sebagaimana Marx juga memilih strategi ini ketika memperjuangkan kelas buruh, dengan menjadi salah satu ketua Asosiasi Buruh Internasional di akhir hayatnya.[4] Dawam dan juga Marx tidak ingin bahwa segala yang telah dimuntahkan dari alam rasionalitas hanya tumpahruah tak tertadah, sehingga ketika berhadapan dengan realitas tidak bisa berbunyi apa-apa. Dawam dan juga Marx, tidak ingin realitas tak tersentuh. Sebab itulah segala teori harus disatukan dengan tindakan.

Tidak terlalu jelas apakah Marx, dalam dinamika perjuangannya, menjadi bagian dari buruh itu sendiri atau tidak. Tetapi yang jelas, Dawam Rahardjo hingga kini sebatas "empati" terhadap Jemaat Ahmadiyah. Meskipun tidak secara eksplisit dilontarkannya, itu bisa dilihat dari berbagai coretannya tentang Ahmadiyah. Tulisannya tentang Ahmadiyah berserakan di berbagai tempat, dan karena itu pulalah Ahmadiyah Indonesia sangat mengenal sosok satu ini.

Di awal April 2006, dalam sebuah acara ulangtahun, "ber-*black forest* bersama Dawam," teman-teman aktivis Aliansi yang hadir diminta untuk menyatakan kesan-kesan pribadinya tentang sahabat ini. Penulis, ketika itu mencoba mengamati sesuatu yang tidak hanya sekedar kesan sesaat, tetapi *beyond* itu. Dari belasan

4 Lih. Franz Magnis-Suseno dalam FX. Mudji Sutrisno & F. Budi Hardiman, *Para Filosof Penentu Gerak Zaman* (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1992), hlm. 130.

pernyataan dari belasan teman yang hadir itu, kesimpulan penulis adalah, kesan-kesan itu tidak dari satu nuansa. Masing-masing menilai satu sisi kesan yang dapat ditangkap dan semuanya positif, tetapi bisa dengan rasa (*sense*) yang beerbeda dengan kesan teman di sampingnya.

Memang itulah Dawam secara keseluruhan yang penulis kenal. Baik sebagai intelektual, maupun sebagai sahabat, Dawam adalah elang alam raya. Dia mengepak, menggapai dari satu ke lain horizon. Jangan mencoba untuk menangkapnya.

Apa yang instimewa dari *kerenah* (*behavior*) Dawam, walaupun semua aktivis senior Aliansi punya keistimewaan masing-masing? Djohan adalah pemikir lapangan yang efektif dan efisien. Banyak yang belum dibicarakan bagaimana mencapainya, tahu-tahu sudah dalam genggaman Djohan. Ulil Absar memiliki ketajaman visi dan kensepsi yang kokoh, serta dilandasi oleh literatur yang banyak. Syafi'i punya tempat sendiri yang elitis dengan jejaring mondialnya. Musdah, karena klasifikasi jenis dan profesional, dari *sono*-nya sudah punya tempat tersendiri. Romo Hariyanto memiliki ketelatenan seorang gembala yang penuh pengertian. Dan keistemewan Dawam adalah hampir selalu hadir. Dan kehadiran itu tidak hanya sekadar kehadiran fisik, tapi lebih dari itu, dengan jiwa dan butir mutiara intelektualnya.

Kerja keras Dawam dan rekan seangkatannya kini telah berlangsung secara alamiah, dan membangun pewaris dengan berbiaknya pemikir-pemikir baru dari zaman yang lebih muda dalam jalur yang sama, seperti yang dipilih Dawam dan rekan seangkatannya.

Buku *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* misalnya, rekan berdebat Dawam semasa muda, kini sudah dibaca secara luas, dan konon beberapakali cetak ulang. Namun bedanya dengan kondisi pembiakan pemikiran transformasi Dawam dan rekan-rekannya di HMI waktu itu, kini ruang itu tidak hanya berputar-putar di sekitar HMI, melainkan telah merambah ruang-

ruang lain. Rasanya, menurut hemat saya, ini merupakan perkembangan yang perlu diapresiasi. Kerja keras Dawam dan kawan-kawan telah "berhasil," namun masih perlu terus digelorakan.

Di awal April 2007 ini, selama kurang lebih 10 hari Dawam masuk rumah sakit lagi, sewaktu penulis dan beberapa teman pamit mau pulang, Dawan kelihatan tercenung. Nampaknya ada galau di hati yang mengharubiru pikirannya. Ketika dilihatnya kami menunggu ingin tahu, Dawam bergumam lirih: "Saya dapat info bahwa gereja-gereja di beberapa tempat di Jawa Timur diserang lagi. Nampaknya mereka belum akan berhenti. Apa yang bisa kita lakukan?" Kelihatan *gabak*, awan kelam mau hujan di matanya. Ketika itulah penulis menyimpulkan sebuah pemahaman sendiri tentang reaktualisasi Islam, tema yang sering ditulisnya sejak masih muda dulu.

Mungkin saja Dawam tidak setuju dengan pemahaman penulis, tapi penulis yakin kebenarannya. Dawam ingin reaktualisasi itu dimaknai tidak sekedar sebentuk progres kolektif, tapi jadilah setiap individu Muslim yang memantulkan kembali ayat suci: "Tiada kami turunkan engkau ya Muhammad, kecuali untuk rahmat sekalian alam!" Dawam terluka ketika melihat itu temaram, jauh di ufuk.[*]

Jakarta, 17 April 2007

MAS DAWAM:
PROFIL CENDEKIAWAN AKTIVIS

Hadimulyo

Di kalangan para yuniornya, M. Dawam Rahardjo, biasa dipanggil Mas Dawam, yang sering juga disingkat MDR, adalah sosok yang dikenal sebagai orang yang sangat bersemangat dalam menyampaikan gagasan-gagasannya secara lisan maupun tulisan. Ide-idenya banyak sekali, mengalir, dan beragam, mungkin karena keluasan bacaan maupun pengalaman serta minatnya. Saya beruntung mengenalnya secara pribadi, setelah bergabung ke Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) sekitar tahun 1978, ketika Mas Dawam menjadi Wakil Direkturnya. Ketika itu, LP3ES dipimpin oleh Pak Ismid Hadad. Beberapa nama seperti Mas Aswab Mahasin (alm.), Daniel Dhakidae, Masmimar Mangiang, Arselan Harahap, Ignas Kleden, Rustam Ibrahim, Manuel Kaisiepo, Utomo Dananjaya, M. Jaya Nasti, Fachry Ali, Arief Mudatsir, Didik J. Rachbini, dan masih banyak lagi nama-nama yang lain, mencerminkan keragaman latar belakang sosio-kultural dari mereka yang pernah berkiprah di lembaga yang didirikan oleh Perkumpulan Bineksos awal tahun 1970-an itu. Di lembaga yang menurut saya seperti Indonesia Kecil itu, iklim intelektual benar-benar terasa.

Tetapi tunggu dulu. Iklim intelektual yang saya maksud bukanlah dalam arti sempit seperti di lingkungan akademis atau

perguruan tinggi, yang seringkali memandang perlu dan penting untuk mencantumkan gelar kesarjanaan dalam setiap kesempatan apa saja. Setahu saya, di LP3ES orang dihargai bukan karena gelarnya, tetapi karena karya pemikiran dan integritas intelektualnya, yang tercermin baik dalam bentuk tulisan maupun kegiatan di lapangan. Untuk memberikan kesempatan kepada siapa saja untuk mengekspresikan berbagai pemikiran dan karya tersebut, selain menerbitkan buku, LP3ES juga menerbitkan media berupa Jurnal *Prisma* yang merupakan majalah ilmiah populer yang sempat menjadi salah satu "*trend setter*" wacana pengembangan pemikiran sosial-ekonomi, politik, budaya, dan bahkan agama. Mas Dawam adalah salah satu *ikon* yang menonjol dari jurnal *Prisma* tersebut. Namun demikian, berbeda dengan yang lain, selain di bidang pemikiran, Mas Dawam sekaligus juga dikenal sebagai seorang yang aktif di bidang penelitian dan pengembangan masyarakat.

Awal-awal pertemuan saya yang mengesankan dengan Mas Dawam adalah ketika memulai "karir" di LP3ES sebagai tenaga pembina lapangan (TPL) industri kecil perkayuan, yang merupakan sentra industri kecil di Pondok Pinang, Kebayoran Lama, Jakarta Selatan, di bawah program pengembangan industri kecil yang dipimpin oleh Utomo Dananjaya (Mas Tom), dengan pimpinan proyeknya M. Jaya Nasti. Waktu itu, saya ditugasi untuk mendampingi para pengusaha dan perajin kayu dalam mengembangkan usahanya, menggantikan Utju Alimansyah yang berpengalaman lapangan di Kalimantan Selatan. Waktu itu, Pemerintah meluncurkan paket kebijakan pemberian kredit usaha kecil dalam skema kredit investasi kecil (KIK) dan kredit modal kerja permanen (KMKP). Beberapa pengusaha dan perajin memperoleh kredit itu dengan bimbingan Pak Moh Sardjan (alm.)—seorang mantan menteri dari Masyumi—yang ketika itu memimpin Koperasi Perajin Kayu (Koperka) Pondok Pinang. Di sentra Pondok Pinang itulah, saya sering berdiskusi dengan beliau. Dalam suatu kesempatan, Pak

Sardjan pernah menyampaikan pandangannya dengan nada tinggi: “Tolong sampaikan kepada Direktur LP3ES, itu GKBI (koperasi batik) perlu memperoleh perhatian juga!”
Sebagai TPL, tugas saya ketika itu adalah memberikan dampingan, masukan, dan informasi mengenai berbagai aspek pengembangan industri kecil, seperti aspek produksi dan pemasaran. Di bidang keuangan, saya diminta untuk memberikan dampingan dan mengingatkan para pengusaha dan perajin penerima KIK dan KMKP tersebut agar benar-benar memanfaatkannya untuk pengembangan usaha, bukan untuk keperluan lain. Tugas lapangan itu saya jalani dengan penuh semangat untuk mempelajari hal-hal yang baru, yang tidak saya pelajari secara formal di bangku kuliah. Masukan dari Mas Dawam saya kira banyak membantu saya dalam bertugas di lapangan. Waktu itu, dengan honoraria Rp.50.000,- (lima puluh ribu rupiah) per-bulan sebagai TPL, dan inventaris sepeda motor untuk memudahkan mobilitas—Fachry Ali pernah “cemburu” karena dia yang lebih dulu masuk LP3ES justru tidak mendapatkannya—saya berhasil menyelesaikan tugas skripsi untuk mendapatkan gelar sarjana ilmu perbandingan agama, seraya aktif juga di organisasi mahasiswa esktra, sebagai Sekretaris Umum Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Ciputat, dengan Ketua Umum Kurniawan Zulkarnaen.

Ketika terjadi perubahan kebijakan Pemerintah tentang kurs rupiah terhadap mata uang dolar Amerika, Mas Dawam menugasi kami para TPL di masing-masing sentra industri untuk membuat laporan tentang pengaruh kebijakan tersebut terhadap perkembangan industri kecil. Saat mempresentasikan laporan itu, hal yang tidak bisa saya lupakan adalah komentar Mas Dawam terhadap laporan yang saya buat (mirip sebuah artikel) “Ini laporan yang paling jelek!” cetusnya sambil tersenyum, seraya mengangkat laporan tersebut tinggi-tinggi dan mengipas-ngipaskannya. Tentu saja teman-teman yang hadir, seperti Imam Pituduh dan Muhtar Bahar

tertawa dibuatnya. Saya tertawa kecut dan harap maklum, karena waktu itu saya memang terjun langsung dengan *learning by doing* sebagai TPL, tanpa melalui pelatihan formal seperti teman-teman lain yang sudah lebih dulu masuk ke LP3ES. Komentar Mas Dawam itu menjadi cambuk bagi saya untuk belajar lebih keras dan lebih cerdas lagi.

Ketika selesai kuliah tahun 1979, saya melapor ke Mas Tom dan Mas Dawam. "Mas, saya sudah lulus. Ini ada pengumuman dari YIIS (Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial) yang memberi kesempatan untuk menjadi peserta peneliti di Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial (PLPIIS) Aceh. Salah satu syaratnya adalah membuat paper atau makalah sekitar 10-15 halaman. Bagaimana kalau saya ikut mendaftar?" Mereka mengiyakan, termasuk Pak Ismid Hadad, Direktur LP3ES. Karena pernah di-*plonco* Mas Dawam sebelumnya, saya membuat paper dengan serius, termasuk mencantumkan bibliografi atau daftar pustaka. *Alhamdulillah*, saya beruntung dapat diterima menjadi peserta peneliti di Aceh selama setahun (1980-1981).

Sepulang dari Aceh, saya kembali ke LP3ES, sebagai peneliti. Saya ditugasi Mas Dawam untuk memimpin proyek penelitian Pendidikan Alternatif bagi Pemuda Putus Sekolah, dengan pendekatan *participatory action research* bekerjasama dengan tiga lembaga, yakni: Himpunan untuk Penelitian dan Pengembangan Masyarakat (HP2M) di Ciputat yang ketika itu dipimpin oleh Azyumardi Azra, Dworowati Institute Jogjakarta yang dipimpin oleh Ali Mustafa Trajutisna, dan Lembaga Pengembangan Teknologi Pedesaan (LPTP) Surakarta yang dipimpin oleh Bambang Agussalam. Proyek inilah yang kemudian menjadi embrio salah satu program pendidikan alternatif dari Pusat Peranserta Masyarakat (PPM), sebuah organisasi kemasyaratan yang awalnya merupakan konsorsium lembaga pengembang swadaya masyarakat (LPSM) yang didirikan oleh Mas Adi Sasono dan kawan-kawan pada akhir Januari tahun 1985

dalam Pertemuan Nasional Pusat Pengembangan Masyarakat yang pertama di Kaliurang Jogjakarta. Terpilih saat itu sebagai Dewan Direktur adalah Adi Sasono, M. Habib Chirzin, Ali Mustafa Trajutisna, dan HY. Yuswanto. Dalam pertemuan nasional PPM kedua tahun 1989, di Bantul Jogjakarta, terjadi transformasi PPM dari konsorsium menjadi organisasi kemasyarakatan, dari "pengembangan" menjadi "peranserta" masyarakat, dengan kepemimpinan berbentuk presidium yang bersifat kolektif kolegial. Dalam pertemuan yang bertemakan *Bocah Bajang Nggiring Angin* (Rakyat Menghendaki Perubahan)," saya terpilih menjadi Ketua Presidium Nasional PPM, dengan anggota-anggota Mursalin Dahlan, Ki Suratno Hayuningrat, IN Parito, dan Haryadi. Dalam pertemuan nasional ketiga di Taman Mini Indonesia Indah Jakarta, tahun 1993, Mas Dawam terpilih menjadi Ketua Presidium Nasional PPM sampai dengan Pertemuan Nasional keempat PPM menjelang kejatuhan Soeharto Mei 1998 di Ciawi, Bogor, Jawa Barat. Kenapa Mas Dawam mau memimpin Pusat Peranserta Masyarakat yang sebagian teman-teman justru keberatan? Mas Dawam menjawab, "*I'm not an armchair intellectual!*" Itulah Mas Dawam, tipikal *organic intellectual*-nya Gramsci.

Ketika masih di LP3ES, setelah menjadi peneliti, saya dipercaya Mas Dawam untuk memimpin program pengembangan masyarakat melalui pesantren. Banyak yang protes pada waktu itu. Heboh juga. "Kok, pimpinan program pesantren diberikan kepada anak HMI," kira-kira begitulah pandangan mereka yang kurang atau tidak menyetujuinya. Ketika itu, Mas Dawam mengambil keputusan tegas untuk jalan terus, karena memang Mas Dawam-lah yang menjadi Direktur LP3ES. Dan, *alhamdulillah*, kami berhasil membangun tim kerja yang efektif bersama teman-teman, seperti Arief Mudatsir, Ison Basyuni, Mufid A. Busyairi, dan Enceng Sobirin. Proyek-proyek di lingkungan pesantren, seperti pengembangan teknologi tepat guna, pengembangan koperasi di

lingkungan pesantren, pengembangan perencanaan partisipatif dengan mengadopsi metode *Leadership Efectiveness and New Strategies* (LENS), yang dimodifikasi sebagai musyawarah tertulis dengan *metaplan*, pelatihan kader tenaga pengembangan masyarakat, pengembangan kesehatan masyarakat, penerbitan majalah *Pesan*, adalah beberapa di antara hasil kerja tim tersebut. Sehubungan dengan semua itu, Mas Dawam juga aktif keliling pesantren, bahkan sempat "melantai" (tidur di kasur yang ditaruh langsung di atas lantai), ketika ada pelatihan di Pesantren Salafiyah Syafiiyah, Situbondo, Jawa Timur.

Seperti diketahui, Mas Dawam, selain Gus Dur, saya kira adalah orang yang pertama menjadikan pesantren sebagai wacana di tingkat nasional di tahun 1970-an, ketika teori modernisasi menjadi acuan pembangunan yang dominan pada saat itu. Pondok pesantren atau nama-nama lain di berbagai daerah di Indonesia yang memiliki arti yang kurang lebih sama, adalah simbol dari tradisi, tepatnya sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional. Banyak orang memandang pesantren dengan sebelah mata pada saat itu, tetapi Mas Dawam dan kawan-kawan seperti Abdullah Syarwani, Sardjono Gunari (alm.), Nasihin Hasan, dan lain-lain melihatnya secara lain, dengan melakukan penelitian yang kemudian dilanjutkan dengan penerbitan buku dengan judul *Pesantren dan Pembaharuan*. Sejak saat itulah LP3ES menjadikan pesantren bukan hanya sebagai wacana di tingkat nasional, tetapi LP3ES sendiri memiliki program pengembangan masyarakat yang dikaitkan dengan pesantren, dan Mas Dawam ikut terjun langsung di lapangan. Program pesantren ini dianggap belum cukup. Maka Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M, yang sekarang dipimpin oleh Masdar F. Mas'udi) pun didirikan bersama-sama dengan tokoh-tokoh lain, seperti Mas Adi Sasono, Pak Ud (Yusuf Hasyim, alm.), dan lain-lain.

Selain itu, kalau mau jujur, banyak di antara kalangan intelektual

yang menonjol sekarang ini, terutama yang berlatar belakang IAIN (sekarang UIN) Ciputat, banyak berutang budi secara intelektual kepada Mas Dawam, yang justru berlatarbelakang pendidikan Fakultas Ekonomi Universitas Gadjah Mada. Misalnya saja, setelah peristiwa Revolusi Islam Iran, Mas Dawam termasuk yang mendorong keingintahuan lebih jauh mengenai latar belakang sejarah dan akar-akar pemikiran dari tokoh-tokoh revolusi tersebut. Pada saat yang sama beredar juga naskah *Bumi Manusia* dari Pramudya Ananta Toer. Mungkin terinspirasi oleh semua itu, Mas Dawam mengajak teman-teman dan memimpin langsung diskusi terbatas Reboan, yang diadakan setiap hari Rabu sore untuk mendiskusikan tentang konsep manusia, termasuk pandangan tokoh-tokoh dari Iran tersebut. Peserta diskusi terbatas itu antara lain adalah Fachry Ali, Iqbal A. Rauf Saimima (alm.), Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Arif Mudatsir, dan lain-lain. Masing-masing peserta diskusi ditugasi untuk menuliskan paper tentang konsep manusia menurut para tokoh tersebut, dan mempresentasikannya secara bergiliran untuk ditanggapi. Saya kebagian menulis tentang konsep manusia menurut pandangan Ali Syariati. Dari berbagai masukan dari diskusi tersebut, tulisan-tulisan diperbaiki. Hasilnya, buku kumpulan tulisan tentang konsep manusia dari hasil diskusi Reboan yang dipimpin Mas Dawam itu bisa diterbitkan.

Gagasan lain yang dikembangkan oleh Mas Dawam dan kawan-kawan adalah *Southeast Asian Forum for Development Alternatives* (SEAFDA) pada pertengahan 1980-an. Forum ini merupakan forum tukar pikiran dan kajian bersama mengenai tema-tema tertentu, seperti transnasionalisasi di negara-negara berkembang dengan para intelektual dan aktivis progresif dari Malaysia, Thailand, dan Filipina. Dalam forum yang pernah diketuai Mas Adi Sasono ini, Didiek J. Rachbini pernah bergabung dalam tim kajian dari Indonesia. Persentuhan dengan berbagai kalangan progresif itulah yang mendorong Mas Dawam untuk

meminjamkan buku-buku kepada teman-teman, termasuk saya yang dipinjami buku "kiri" dari Poulantzas, yang sempat saya buat tinjauan bukunya di majalah Prisma.

Mas Dawam adalah tipe orang yang tidak pernah berhenti berfikir. Sebagai orang gerakan, sebelum berakhir tugasnya sebagai Direktur LP3ES, bersama dengan Mas Adi Sasono, Pak AM Syaifuddin, Pak Abdillah Toha, dan Pak M. Amin Aziz, (tokoh-tokoh yang biasa disebut dengan Pandawa Lima itu) mendirikan Yayasan Agribisnis, yang menaungi lembaga konsultan Pusat Pengembangan Agribisnis, yang sampai sekarang banyak menopang dukungan sumberdaya untuk merealisasikan gagasan-gagasan baru, seperti pendirian Forum Komunikasi Pembangunan Indonesia (FKPI) sebagai embrio Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Di antara mereka berlima, saya mencatat Mas Dawam adalah yang paling banyak ide atau gagasan, Mas Adi memberikan perspektif politis, Pak AM memberikan pertimbangan moral dan etis, Pak Abdillah Toha memberikan perrtimbangan kelayakan finansial, baru kemudian ide itu bisa terlaksana atau tidak bergantung pada keseriusan Pak Amin Aziz dalam memberikan dukungan sumberdaya dan dana.

Dengan dukungan Pak Amin Aziz, keluasan minat, gagasan, dan perhatian Mas Dawam pun dilembagakan dalam Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF). Suatu ketika, Mas Dawam bilang sambil tersenyum kepada saya: "Hadi, Anda mau saya pecat!" Rupanya, belakangan saya baru tahu kalau M. Saleh Khalid dari Yayasan Studi Agama dan Filsafat, yang dipimpin oleh M. Amin Aziz datang meminta kepada Mas Dawam agar saya, yang waktu itu masih memimpin program Pesantren di LP3ES, bersedia untuk menggantikan A. Zacky Siradj, mantan Ketua Umum Pengurus Besar HMI (yang sudah merasa cukup satu periode saja) untuk memimpin LSAF. Waktu itu, saya sanggupi, dengan cacatan, kalau saya jadi diterima untuk studi lebih lanjut ke Ateneo de Manila di

Filipina, saya diizinkan untuk "cuti" di luar tanggungan LSAF. Saya pun berangkat ke Filipina pada bulan April 1986, yang waktu itu masih terasa suasana Revolusi Februari yang menjatuhkan Presiden Ferdinand Marcos itu.

Begitulah, ketika Mas Dawam yang sudah selesai tugasnya sebagai Direktur LP3ES, ide-idenya banyak sekali dicurahkan ke LSAF, salah satunya yang sangat obsesif adalah idenya untuk menerbitkan jurnal Ulumul Quran, yang sering disingkat UQ itu. Suatu ketika, seperti biasanya dengan bersemangat dia berceritera: "Tadi malam saya menerima "wahyu," katanya. Kami yang mendengarnya senyum-senyum saja, sambil memperhatikan ceritanya dengan sungguh-sungguh. Demikianlah, akhirnya sebelum saya berangkat ke Filipina, A. Rifai Hasan (biasa dipanggil Pipip) dan Agus Abubakar ditugasi Mas Dawam untuk menyusun acuan proposal penerbitan UQ.

Sekembali saya dari Filipina bulan Agustus 1988, saya memenuhi janji untuk kembali ke LSAF. Saya menemukan ide Mas Dawam untuk penerbitan UQ ternyata belum juga terlaksana. Akhirnya tim kecil dibentuk, melibatkan teman-teman yang sebelumnya tidak ikut aktif di LSAF. Tim itu antara lain termasuk Abdul Hadi WM, Sri Widodo, dan M. Amin Nurdin. Jadilah UQ terbit pada kuartal pertama tahun 1989, dengan melibatkan anak-anak muda seperti Ihsan Ali-Fauzi, Saiful Mujani, Nurul Agustina, Budhy Munawar-Rachman, dan lain-lain, juga bergabung kemudian M. Syafi'i Anwar. Dengan adanya UQ itu, Mas Dawam benar-benar menemukan media untuk menyalurkan ide kecintaannya kepada al-Qur'an, dengan menulis rubrik Ensiklopedia al-Qur'an, yang bisa juga disebut tafsir tematik dengan pendekatan *interdisciplinary* di hampir setiap UQ terbit, yang pantasnya ditulis oleh seorang alumnus IAIN atau Timur Tengah. Seperti diketahui, setelah terbit tidak kurang dari 32 nomor, UQ akhirnya "mati suri" sejak 1998, bersamaan dengan krisis yang melanda Indonesia. Sampai sekarang,

masih banyak teman yang bertanya kapan UQ terbit lagi, bangkit dari mati suri yang panjang itu. Kumpulan tulisan Mas Dawam mengenai *Ensiklopedia al-Qur'an* itu diterbitkan oleh Paramadina yang dipimpin oleh Nurcholish Madjid (Cak Nur) pada tahun 1996. Sebagai orang kedua menjadi wakil Mas Dawam di jurnal itu, jujur saja, saya justru jarang menulis untuk UQ, karena perhatian yang harus terbagi dengan berbagai kegiatan dan kesibukan sebagai "orang gerakan."

Seperti diketahui, tema-tema besar UQ sejak awal terbit meliputi perkembangan pemikiran yang sedang nge-*trend* saat itu: menggali perkembangan khazanah dan reaktualisasi pemikiran Islam, peradaban Islam dan masa depan, neo-modernisme Islam, epistemologi Islam, serta islamisasi ilmu pengetahuan. Itulah sebabnya, ketika Mas Habib Chirzin meminta Mas Dawam sebagai Presiden *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT) Indonesia, sebagai bagian dari jaringan internasional gerakan pengembangan pemikiran Islam, Mas Dawam tidak menolaknya, tetapi justru mengembangkannya sesuai dengan dinamika perkembangan pemikiran Islam di Indonesia.

Sebenarnya, ketika di Filipina, saya tidak hanya khusus belajar pada program studi *Social Development* di Departemen Sosiologi dan Antropologi Ateneo de Manila University. Namun, saya sempatkan untuk ketemu dengan teman-teman jaringan *non government organizations* (NGOs) dan juga teman-teman jaringan SEAFDA, yang telah dibangun oleh Mas Dawam dan kawan-kawan sebelumnya. Suasana pasca Revolusi Februari 1986, sangat mempengaruhi saya sehingga sadar atau tidak, saya terpolitisasi, karena hampir setiap minggu ada saja demonstrasi di Luneta atau Liwasang Bonifacio.

Suatu ketika, ketika pulang kuliah, Heri Akhmadi sudah berada di dalam kamar kos kami di depan kampus Ateneo de Manila Quezon City. Esoknya, kami ikut demo bersama-sama

teman-teman Filipina yang biasanya berlangsung damai itu. "Asyik juga kalau nanti saya bisa terlibat dalam proses kejatuhan Marcos Indonesia," pikir saya. Itulah sebabnya, sepulang dari Filipina, ketika Mas Dawam dan teman-teman asyik mempersiapkan berdirinya ICMI, yang sebenarnya saya juga terlibat, namun saya (bersama M. Saleh Khalid) justru memilih berpolitik praktis, masuk ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), yang saat itu dipimpin oleh Buya Ismail Hasan Metareum, SH. Dari hasil Pemilihan Umum 1992, saya memperoleh kesempatan dari PPP menjadi anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) dari daerah pemilihan DKI Jakarta, sementara M. Saleh Khalid menjadi anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dari daerah pemilihan Jawa Timur.

Sejak saat itulah intensitas hubungan saya dengan Mas Dawam dan teman-teman di LSAF tidak seintensif seperti sebelumnya. Apalagi setelah saya harus menggantikan Mas Sri Bintang Pamungkas sebagai anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) sejak 1995, praktis kegiatan saya tersita di Senayan, dan juga di partai dalam kapasitas sebagai Wakil Ketua Penelitian dan Pengembangan di Dewan Pimpinan Pusat Partai Persatuan Pembangunan, sehingga saya tidak bisa lagi aktif di LSAF maupun UQ seperti sebelumnya. Sebagai orang partai, saya harus lebih berhati-hati dalam berpendapat, mengingat *broad spectrum* konstituen PPP, terutama yang masuk kategori *mainstream*. Sedangkan Mas Dawam, seperti biasanya, tetap seperti dulu: bersemangat, berani melawan arus, aktif memperjuangkan dan membela apa yang dianggapnya benar, dan bila perlu dengan langsung ikut turun ke jalan.

Demikianlah sosok Mas Dawam yang saya kenal selama ini. Dalam beberapa hal, saya mungkin berbeda dengannya, tetapi sebagai seorang teman, sahabat, dan juga guru, Mas Dawam telah banyak memberikan sesuatu yang sampai sekarang, terutama secara intelektual, saya masih banyak berutang kepadanya. Saya kira,

perasaan seperti itu juga ada pada teman-teman yang lain, yang pernah bersentuhan secara intelektual dengan Mas Dawam. Namun demikian, Mas Dawam setahu saya tidaklah berpretensi untuk "memiliki" kader atau murid, atau bahkan pengikut, tetapi justru membebaskan para kader dan muridnya untuk "menjadi" diri sendiri. Keikhlasan seperti itu jarang kita temui. Dan, Mas Dawam dalam usia seperti sekarang ini, dalam kondisi fisik yang tidak seperti dulu lagi, masih bersemangat dan aktif mengkader banyak murid yang tidak harus selalu mengekor kepadanya. Selamat ulang tahun, Mas Dawam. Semoga Allah memberikan berkah, taufik, dan hidayah-Nya kepada kita semua. Amin…[*]

Jakarta, 25 Maret 2007

Bagian III

BEBERAPA SEGI PEMIKIRAN DAN AKTIVISME M. DAWAM RAHARDJO

DAWAM DAN TANGGUNG JAWAB UNTUK MELINDUNGI

Nono Anwar Makarim

Dua tahun yang lalu Dawam melakukan sesuatu yang membuatnya berhak diberi tempat VIP dalam sejarah pergerakan. Waktu itu fundamentalisme Kristen sedang gigih mendukung serangkaian blokade dan invasi Amerika ke berbagai negara di Timur Tengah. Saat itu itu ada ketakutan kolektif bangsa-bangsa di dunia terhadap fundamentalisme Islam yang meluncurkan kampanye pemboman secara random terhadap sasaran-sasaran sipil. Di dalam kampanye teror kaum radikal-fundamentalis tidak dikenal istilah rakyat tidak berdosa. Anak kecil, perempuan tua dan muda, laki-laki dewasa, kakek dan nenek, darah mereka semuanya halal. Teror sebagai strategi tidak pernah berhasil. Maxmilien Robespierre, lembaga terornya di revolusi Perancis tidak berhasil. Hitler dan Mussolini tidak berhasil. Stalin tidak berhasil. Sinn Fein, Teroris Basque, SAVAK, dan Revolusi Kebudayaan Mao semuanya gagal. Tujuan teror adalah teror. Hasil utamanya adalah kesengsaraan masyarakat yang tidak berdosa dan ketakutan kolektif bangsa-bangsa.

Ahmadiyah Dikutuk

Dalam suasana ketakutan kolektif itu, bagaikan godam dirumah kaca, MUI mengeluarkan 11 fatwa yang langsung meningkatkan

radikalisme destruktif. Bagaikan tali-temali sebab-akibat, yang langsung tampak adalah pelampiasan kekerasan oleh massa terhadap pengikut aliran Ahmadiyah. Pengikut Ahmadiyah dikejar-kejar, rumahnya dibakar, madrasahnya diubrak-abrik, umatnya diusir. Semua pihak berdiam. Hanya Dawam memprotes. Dengan suara lantang ia mengutuk kezaliman yang dilancarkan terhadap warga-negara yang menjalankan ibadah sesuai keyakinannya, suatu hak asasi yang dilindungi konstitusi, traktat internasional dan undang-undang. Pada saat itu, Dawam bertemu dengan sejarah pada titik lintas halal dan haram. Ke kanan zalim, ke kiri wajah kemanusiaan Muslimin. Dawam memilih ke kiri, sekaligus mengambil risiko diusir dari kumpulannya. Dawam ke kiri walaupun banyak teman yang dengan nada dingin menanggapi kekerasan terhadap Ahmadiyah sebagai cerita lama, tidak usah diributkan. Seakan memproklamirkan bahwa jika kezaliman sudah menjadi klasik, maka ia halal. Menteri Agama Republik Indonesia bahkan menyatakan bahwa nasib buruk Ahmadiyah akan beres asal atribut Islamnya dicopot. Saya tidak percaya bahwa penindasan, pengejaran, pembakaran rumah, dan pengusiran terhadap pengikut Ahmadiyah akan selesai biarpun aliran itu melepaskan stempel Islamnya. Pengalaman sejarah menunjukkan bahwa politik Islam yang tidak toleran terhadap setiap minoritas, apakah ia Islam, derivatif dari Islam, terilhami oleh Islam ataupun bukan Islam. Politik Islam tidak suka pada perbedaan.

Omongan Menteri Agama RI tentang nasib malang Ahmadiyah mengingatkan kita pada argumen pendukung resolusi hukuman Dewan Keamanan PBB terhadap Iran atas program nuklirnya. Soal Iran akan beres asal bersedia telanjang bulat di depan mata tim pengawas IAEA, badan pengawas PBB atas ketaatan bangsa-bangsa pada perjanjian anti-penyebaran senjata nuklir mengandung problematik yang tak terpecahkan. Al-Baradey, warganegara Mesir yang menjabat Ketua IAEA, tak mungkin menjamin bahwa di

dalam tim pemeriksaan instalasi nuklir Iran tidak terselip mata-mata Amerika atau Israel, sekutunya di Timur Tengah. Yang dicemaskan adalah terulangnya pengalaman Irak yang lokasi rahasia instalasi nuklirnya diketahui Israel, dan kemudian dihancurkan. Lagi pula, temuan langkanya persenjataan pembunuh masal di Irak tidak mencegah invasi militer AS dan sekutunya. Iran dikepung negara-negara yang semuanya bersenjata nuklir: Rusia, Ukraina, Pakistan, dan Israel. Ia dikeroyok karena kapasitas nuklirnya tiba terlambat. Klub nuklir dunia bagaikan sebuah kartel. Peserta baru dianggap mengancam hegemoni anggota lama. Oleh karena itu harus dicegah.

Yang Berbeda Dibasmi

Nasib Iran dan Ahmadiyah sama. Mayoritas ummat Islam di dunia tidak mentolerir munculnya agama monoteis yang menyebut dirinya Islam, yang merupakan sempalan dari Islam, yang Islam revisionis, atau bahkan yang bukan Islam sekalipun. Aliran Sunni, yaitu aliran yang dianut Dawam dan saya, konon meliputi 80% dari seluruh jumlah orang Islam di dunia. Duapuluh persen sisanya dikejar-kejar, dizalimi, diusir atau dibunuh. Begitu menakutkan sikap mayoritas ini, sehingga minoritas orang Islam yang 20% itu terpaksa mendirikan dan mempraktikkan suatu institusi yang dinamakan *taqiyah*. Di kalangan umat yang ketakutan, termasuk kaum Syi'ah, Alawi,[1] Ismaili,[2] Druz, atau bahkan suku Kurdi yang *nota bene* pengikut Sunni. Lembaga *taqiyah* mengizinkan orang berbohong atas identitas agamanya, bila pengakuan akan membahayakan keselamatannya. Eksistensi lembaga ini di kalangan orang Muslim di Timur Tengah cukup bukti bahwa persekusi,

1 Para pemimpin Syria, termasuk keluarga Assad adalah penganut sekte Alawi.
2 Ali Jinnah, Bapak pendiri Pakistan, adalah seorang pengikut Ismaili. Begitu juga Aga Khan, yang banyak berjasa dalam menggali makna dan pesan arsitektur Islam.

diskriminasi, dan intoleransi mayoritas terhadap minoritas sudah lama berlangsung di sana, sudah berakar, dan sudah ada pembenarannya dalam doktrin.

Baru-baru ini diselenggarakan suatu konperensi internasional di Bogor dengan tema mencari solusi atas perang saudara antarumat Islam, khususnya antara kaum Syi'ah dan kaum Sunni di Irak, di Afghanistan dan di Pakistan. Yang hadir pada konperensi tersebut para pemimpin Islam yang cerdas. Hanya kesimpulannya yang tidak cerdas. Yang disalahkan atas pembantaian antara Sunni dan Syi'ah adalah Amerika. Menyalahkan pihak luar dilakukan untuk membebaskan diri dari kewajiban introspeksi. Orang yang tidak bersedia mawas diri atas kemungkinan kesalahan pada dirinya sendiri, selalu menyalahkan orang lain. Kita selalu benar. Kalaupun salah, itu karena orang lain yang membuat kita melangkah salah. Dengan demikian, hati kita tenteram dan damai, sementara kekeliruan struktural menancapkan akarnya lebih dalam dan mencapai ruang lebih luas dalam diri kita.

International Herald Tribune (IHT) tanggal 11 April 2007 memuat liputan atas pengungsian kaum Mandean, pengikut agama monoteis yang umurnya lebih tua dari agama Kristen, dan dianggap agama monoteis keempat di samping agama Yahudi, Kristen dan Islam. Pengikut Mandean percaya pada semua nabi yang disebut dalam Perjanjian Lama. Liputan IHT mengisahkan bagaimana Amin Farhan, 61 tahun, diberi tahu oleh orang-orang yang tidak dikenal bahwa di Irak tidak ada tempat lagi buat orang seperti dia. Amin melarikan diri dan meminta asilum di Swedia setelah menyaksikan temannya disembelih di tengah jalan. Di sepanjang sejarah Irak berkali-kali dilancarkan pogrom terhadap kaum Mandean. Banyak yang dibunuh, diculik, diperkosa, dipaksa masuk Islam dan diusir. Mereka sering disuruh memilih: masuk Islam, atau dibunuh, atau diusir. Pengikut Mandean dianggap kafir. Salim Bakhsan melarikan diri dan keluarganya setelah menerima

surat ancaman akan dibunuh. Kaum Mandean sedang berada dalam suatu proses pembasmian di Irak.

Sejak tahun 1963, ketika Partai Baath berhasil merebut kekuasaan, kebijakan negara Irak adalah menindas, mendiskriminasi, memusuhi, membunuh dan mengusir warga negaranya yang beraliran Syi'ah. Kepada Duta Besar Yordania yang pada tanggal 10 April 2007 menyatakan bahwa main bantai antara Syi'ah dan Sunni di Irak tak mungkin terjadi sebelum invasi militer AS, dengan hormat kita persilahkan meneliti kembali sejarah Partai Baath dan penderitaan kaum Syi'ah di Irak.[3] Di bawah rezim Baath, lima juta pengikut Shi'ah dieksekusi, 10 juta dipenjara. Setelah tahun 1991 tidak kurang dari 300.000 penganut Syi'ah dibunuh. Dengan pilu mereka meratap ... yang mati dibunuh, yang luka dibunuh, yang ditangkap dibunuh ... Saddam berniat membersihkan Irak dari kaum Syi'ah, mayoritas penduduk dinegeri itu. Bukan hanya di Irak kaum Syi'ah menderita karena kepercayaan yang diyakininya. Politik diskriminasi dan persekusi terhadap kaum Syi'ah merupakan kebijakan resmi Kerajaan Saudi. Menurut Christianto Wibisono, ada kemungkinan RRC menyetujui resolusi hukuman atas program tenaga nuklir Iran atas himbauan petrodollar Arab Saudi. Di Afghanistan, kaum Syi'ah menderita dibawah tirani Taliban. Abu Mus'ab Al Zarqawi, gembong Al-Qaidah, mengirim serdadu-serdadu peledak bom bunuh diri untuk membom anak-anak, perempuan-perempuan, dan orang-orang jompo di daerah-daerah pemukiman Syi'ah.

Jangan pula dikira hanya Syi'ah yang didhalimi. Orang Kurdipun, yang *nota bene* termasuk dalam aliran Sunni, mau dibasmi. Kode rahasia untuk operasi pembasmian orang Kurdi adalah al-Anfal. Di bawah komando Ali Hassan Al-Majid,[4] saudara sepupu

---

3 *Kompas*, 11 April 2007.

4 Dikenal sebagai Ali Kimia, karena keahliannya membantai orang di desa-desa Kurdi dengan menyebar gas racun.

Saddam Hussein, al-Anfal menghancurkan 12.000 desa Kurdi, membunuh 180.000 orang. Peristiwa yang paling dikenal bangsa-bangsa di dunia adalah serangan kimia di Halabja pada bulan Maret 1988. Tiga hari lamanya Halabja dihujani gas racun. Paling sedikit 5.000 orang mati seketika. Tiga hari kemudian angka kematian melonjak menjadi 12.000. Suara tangis menjulang tinggi dari lereng dan lembah pegunungan disekitar Sulaimaniya, 11 kilometer dari perbatasan Iran. Begitu sejarah pengaliran darah dikalangan umat Islam, bunuh-membunuh antara Muslim dan Muslim, tanpa campur-tangan Amerika atau pun sekutunya.

Perang Saudara bukan *"Clash of Civilizations"*

Tak disangka bahwa dalam agama Islam ada begitu banyak sekte dan sub-sekte yang perbedaannya di mata awam tampak sepele. Sunni berpendapat bahwa Muhammad SAW adalah utusan Tuhan dan Nabi terakhir. Sunni tutup pintu Nabi. Ahmadiyah berpendapat bahwa Nabi Muhammad SAW adalah Utusan Tuhan, dan Nabi Besar terakhir. Mirza Ghulam Ahmad, pencipta Ahmadiyah adalah nabi "biasa" yang mengilhami pengikutnya menjadi Muslim sejati, persis seperti ajaran yang dianut kaum Sunni. Perbedaan antara Sunni dan Syi'ah yang dianggap prinsipil menyangkut siapa yang lebih berhak memimpin Ummat lebih dari 1000 tahun yang lalu. Syi'ah menganggap keturunan Nabi Muhammad SAW-lah yang pantas memimpin ummat Islam. Sunni bilang: harus lewat pemilu; biarkan umat sendiri yang menentukan siapa yang lebih tepat memimpin.

Atas pertanyaan mengapa begitu banyak sekte muncul dalam agama Islam, Barrington Moore, Jr., gurubesar di Harvard, berpendapat bahwa, pertama, gejala itu tidak hanya terdapat dalam agama Islam akan tetapi dalam setiap ajaran, baik sekular atau pun religius dan, kedua, bahwa setiap ajaran yang berminat menguasai seluruh aspek kehidupan manusia, lambat laun akan melahirkan pemikir

yang murtad, dan pikiran yang sedemikian membahayakan kekuasaan para pemuka ajaran sehingga harus dikutuk sebagai bid'ah.[5] Mengenai kekerasan yang senantiasa mengiringi kutukan semacam itu, penelitian sejarah Profesor Moore sekali lagi mencatat bahwa bukan hanya Islam yang begitu, melainkan juga agama monoteis yang lain, Judaisme, Katolisisme, dan Protestantisme.[6] Anehnya, menurut Moore, agama Asia seperti Hinduisme, Budisme, dan Konfusianisme tidak demikian sikapnya. Baru setelah berkenalan dengan budaya Barat mulailah mereka menjadi ganas.

Sebab-musabab keganasan ini dijelaskan oleh Moore sebagai kecenderungan pihak yang menganggap dirinya penganut ajaran yang murni, asli, suci, dan bersih. Yang berbeda atau menyimpang dari yang murni dan bersih-asli-suci, adalah cacat-kotor-mengotori-mengancam. Segala upaya harus dicoba untuk menghilangkan perbedaan yang demikian itu. Bila tidak juga dapat dihilangkan, maka ancaman polusi tersebut harus dibasmi, halal untuk dibasmi karena ia merupakan bahaya yang mengancam kelangsungan hidup ajaran dan para penafsir dan perantaranya.

Antara perbuatan murtad dan pengutukan ada jarak. Dalam jarak itu ada perdebatan sengit diselingi hujatan yang semuanya dimaksudkan sebagai persuasi. Jika tahap ini gagal mencapai hasil, maka kutukan pun dijatuhkan. Kemudian muncul proses baru, yaitu langkah yang harus ditempuh agar sampai ke tahapan penzaliman, pembakaran, pengusiran dan pembunuhan.

Freek Colombijn dan J. Thomas Lindblad meneliti prosedur dan persyaratan yang harus dipenuhi sebelum sampai ketingkat kekerasan fisik.[7] Syarat pertama adalah bahwa di kalangan masyarakat

---

5 Barrington Moore, Jr., *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton University Press, New Jersey (2000), hlm 129-130.

6 *Ibid*., hlm 105-128, 133.

7 Freek Colombijn & J. *Thomas* (eds.), *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective* (Leiden: Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor taal-, Land- an Volkenkunde [KITLV] Press, 2002).

yang bersangkutan harus ada keyakinan bahwa penggunaan kekerasan dalam hal-hal tertentu dihalalkan, bahkan dijanjikan pahala. Kedua, persepsi tentang para korban harus digarap sedemikian rupa sehingga mereka berada di luar dunia moral para pengguna kekerasan. Langkah ketiga terdiri atas dua tahapan, yaitu tahapan penciptaan kesan bahwa calon korban kekerasan adalah orang asing, yaitu orang golongan lain yang tidak bergaul sehari-hari dengan masyarakat pelaku kekerasan. Tahapan selanjutnya adalah penciptaan kesan bahwa yang akan didhalimi adalah kafir, menjelma sebagai manusia padahal sebenarnya adalah iblis. Para calon korban kekerasan harus dikenakan proses dehumanisasi.

Mereka bukan manusia, mereka adalah syaitan yang jahat. Hanya rupanya saja yang menyerupai manusia. Keempat, yang harus melakukan kekerasan adalah laki-laki berusia muda, singkatnya, para pemuda. Kelima, Colombijn dan Lindblad mengemukakan bahwa di dalam massa atau rombongan pelaku kekerasan senantiasa ada unsur kriminal, unsur gang, unsur preman. Syarat keenam adalah bahwa di negara yang lemah, pemerintahnya bersikap lemah atau lalai terhadap unsur non-negara yang menggunakan kekerasan terhadap kelompok lain dalam masyarakat. Biasanya, negara seperti itu hanya bertindak bila kumpulan-kumpulan yang suka main hakim sendiri sudah membesar dan sulit dikendalikan. Sebagian besar sengketa besar yang berdarah adalah hasil sikap menganggap enteng gejala main hakim sendiri oleh golongan-golongan tertentu.[8]

Dari Syafi'i ke Wahhabi: Metamorfosis Merayap?

Samuel Huntington bilang antara Barat dan Islam sedang terjadi bentrokan peradaban. Barat berperang dengan teknologi canggih, Islam perang dengan pembom bunuh diri. Barat berupaya mencari sekutu, kita mencabik-cabik persatuan. Barat berupaya

8 *Ibid.*, hlm. 15-24.

memperkecil sasaran dan memperbanyak sekutu. Islam memperluas sasaran dengan memasukkan di dalamnya semua orang, tanpa peduli apakah yang menjadi sasaran adalah seorang Muslim atau non-Muslim. Islamisasi yang eksklusif diiringi isolasi dan perpecahan. Tambah besar tantangan menghadapi masa depan, tambah keras pula nafsu kembali ke masa lalu. Dalam proses itu, kesan yang dipancarkan sangat menakutkan masyarakat dunia, dan menyedihkan bagi umat Islam sendiri.

Kita diajarkan bahwa Islam di Indonesia mengikuti mazhab Syafi'i. Katanya pula mazhab ini lebih ramah, toleran dan rasional dibandingkan dengan mazhab lain. Mazhab Syafi'i mengikuti tradisi besar Islam dalam upaya mencapai konsensus di antara umat. Ini berlaku dimasa lalu. Pada mazhab Syafi'i melekat tradisi mencari solusi dengan jalan analogi. Juga ini tidak berlaku lagi. Lain halnya dengan mazhab Hambali yang keras, yang menganggap orang yang tidak mengikuti mazhab tersebut tidak perlu diperhitungkan. Di Arab Saudi kesaksian seorang Muslim non-Hambali tidak diakui. Mereka dianggap berada di jalan yang salah. Bagi penganut mazhab Hambali lebih mudah menerima puritanisme aliran Wahhabi dan doktrin Salafi. Doktrin inilah yang berupaya membasmi unsur-unsur Sufi dari kalangan suku Badui di jazirah Arabia. Benar begitukah distingsi antara mazhab Syafi'i dan mazhab Hambali? Mungkin benar dalam teori, tapi tidak dalam praktek.

Saya menduga benih-benih puritanisme dalam aliran Sunni sejak abad ke-10, atau dua abad kemudian, ketika aliran Sunni menutup pintu Ijtihad.[9] Sejak itu tidak boleh lagi ada penafsiran baru atas sumber-sumber dogma Islam. Empat jalur interpretasi dibakukan. Syafi'i, Hambali, Hanafi dan Maliki, empat gurubesar yang alim, manusia biasa, disakralkan. Memang benar, ada suatu minoritas ulama, termasuk Muhammad Abduh, yang menganggap kebijakan tutup pintu ijtihad suatu kesalahan besar. Tapi, apalah

9 Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, (1979), hlm. 71-72.

harga minoritas dalam sejarah kita. Untuk sebagian besar nasib minoritas adalah diskriminasi, pengejaran, paksaan ganti agama, pengusiran, dan pembunuhan.

Dampak gelombang pemurnian aliran Syafi'i tampak dalam tabu-tabu keluarga besar saya sendiri. Perempuan tidak boleh mengantar jenazah ke kuburan. Tahlilan ditertawakan. Bila diundang muludan tidak usah datang. Adhan dikuping jenazah, nyekar, ziarah-ziarahan, pokoknya segala tradisi lokal diharamkan. Jenazah harus buru-buru dikebumikan, tidak boleh tunggu kedatangan anak dari luar Jawa atau luar negeri, 1-2 jam pun.

"Pembersihan"

Islam aliran Sunni kemudian disusul gelombang "pengeringan" ritual Islam oleh arus dakwah Wahhabi yang didukung petro-dollar. Dampaknya adalah Arabisasi Islam di tanah yang kaya akan budaya dan peradaban sendiri jauh sebelum Islam tiba. Sinkretisme, atau apresiasi atas adat-istiadat masyarakat setempat tidak ditolerir dalam Islam Arab. Prospek ke hari depan sungguh mengerikan: Yang pertama diharamkan adalah Ahmadiyah. Kemudian, menimba inspirasi dari dunia Arab, mungkin akan tiba giliran kaum Syi'ah di Indonesia. Barangkali, apabila Ahmadiyah dan Syi'ah sudah "dibereskan," operasi pembersihan akan disebarkan di kalangan Nahdhiyiin yang dianggap mengakar pada peradaban Jawa?

Saya kira prosesnya sudah dimulai. Pada suatu acara diskusi di suatu forum LSM, seorang pejabat pemerintah mengutarakan sinyalemen bahwa unsur-unsur Islam radikal sedang giat menginfiltrasi organisasi-organisasi arus-besar Islam di Indonesia. Dengan berlalunya generasi Abdurahman Wahid dan Dawam Rahardjo, habis pulalah resistensi terbuka terhadap Wahhabisasi merayap yang baik, yang sedang berlangsung secara berkoar-koar, maupun yang menyelinap secara rahasia. Kebanyakan teman memilih berdiam atau bergelimang dalam kata kosong dikonperensi-konperensi internasional tentang toleransi Islam terhadap agama lain, terhadap saudara-saudara

sekepercayaannya sendiri. Mungkin pasifisme para pemuka agama kita disebabkan takut kehilangan dukungan pengikut. Mereka lupa bahwa ekstremisme hanya berhasil dalam suatu *failed state*, suatu negara yang sedang mengalami proses ambruk. Di Indonesia, esktremisme tidak pernah berhasil betapapun lemahnya institusi kenegaraan. Barangkali kecemasan akan suksesnya Wahhabisme di Indonesia keliru. Yang perlu dicemaskan adalah proses kegagalan fanatisme itu menancapkan kukunya dibumi Indonesia dan jatuhnya banyak korban yang menentang fanatisme itu, ataupun *innocent bystander*, rakyat yang tak berdosa.

Menyaksikan penzaliman terhadap ummat pengikut Ahmadiyah, Dawam menjadi cemas. Bukan cemas kalau induk-induk pelaku kekerasan itu akan berkuasa di Indonesia, melainkan cemas akan proses kegagalan mereka yang akan memakan banyak korban. Pengalaman Indonesia di sektor itu cukup banyak. Dua di antaranya adalah Darul Islam dan Partai Komunis Indonesia. Inilah yang dicemaskan Dawam karena manusia merupakan titik pusat kepeduliannya. Karena kemanusiaanlah Dawam menentang perlakuan zalim terhadap pengikut Ahmadiyah. Karena itu pulalah ia melihat potensi bahaya diskriminasi dalam mencantumkan identitas agama dalam dokumen-dokumen kependudukan warganegara Republik Indonesia.

Untuk pandangan mata jauh ke depan itu, saya mengucapkan terima kasih dan salam hormat kepada sobat saya Dawam Rahardjo, penjunjung tinggi kewajiban kita untuk melindungi yang lemah, yang terinjak, dan tertindas. Dawam tidak murtad. Ia pun tidak melakukan sesuatu atau pun meyakini suatu pikiran yang termasuk bid'ah. Ia hanya melangkah sejenak di alur perikemanusiaan yang dijalani Nabi Besar Muhammad SAW.[*]

Pondok Labu, 13 April 2007

DAWAM RAHARDJO: KUTUB LAIN DUNIA CENDEKIAWAN KITA

Daniel Dhakidae

Dawam Rahardjo adalah pribadi yang kompleks, terutama bagi saya. Untuk menulis kesan dan bahkan bercerita sekali pun, saya sendiri punya puluhan cerita yang bisa dituturkan di sini. Dia ekonom yang tangguh, namun bisa berteologi Islam sama fasihnya dengan seorang profesional di bidang itu. Dia bisa bekerja dengan statistik yang rumit, namun pada saat yang sama bisa berkarya sastra yang subtil dan menulis cerita pendek yang mengasyikkan. Cerpennya yang berjudul "Anjing Yang Masuk Surga" menceritakan persahabatan yang hampir tidak bisa dijelaskan antara seekor anjing, Hector, dan tuannya, Usamah, keturunan Arab, yang begitu mendalam, dan berakhir dengan begitu mengharukan.[1] Pemahamannya terhadap Islam tidak kalah dengan para profesional di bidang ini, namun, ketika dia menafsirkan relevansi Islam bagi abad dua puluh satu, tafsirannya sebegitu rupa sehingga dia lebih menjadi seorang neo-Marxist daripada Islam; dan tidak banyak yang mampu menuduh dia bersalah kecuali kalau ada pihak yang mau memakai kekerasan terhadapnya.

1 Pemilihan nama "Hector," tokoh pahlawan Yunani, bukan tanpa kesengajaan, karena tindakan heroik sang Anjing menangkap pencuri dan lain-lain. Baca "Anjing Yang Masuk Surga," *Kompas Minggu*, 19 Juni, 2005.

Keterlibatannya di dalam dunia kecendekiaan begitu dalam, tetapi semuanya tidak melepaskannya dari keinginan untuk selalu tampil *fashionable*. Kami di LP3ES selalu terkejut-kejut melihat Mas Dawam, begitu dia selalu disapa di sana, berpakaian—selera memilih warna yang selalu menampilkan *eye-catching contrasting colors* tidak membuatnya kikuk. Hampir setiap waktu kami melihat Dawam sebagai *live Hawaian fashion display*. Pada dasarnya dia adalah seorang yang terlibat dalam-dalam di bidang akademia. Namun, kalau jalan akademis tidak menolong selalu saya mampu melihat bahwa karya sastra dipilih dengan sadar sebagai cara terbaik untuk meneruskan *political discourse* yang efektif. Dengan begitu dia tidak bisa dituduh mengembangkan ajaran bid'ah karena sedang berkarya sastra yang fiktif, dan dia tahu betul bahwa ke-fiktif-an kaya sastra adalah metode yang ampuh memperagakan fakta dan realitas. Di sana dia bisa bersembunyi sambil meluncurkan buah pikirannya yang berpilin-pilin dan menggumpal tanpa kendali ke dalam masyarakat. Tidak berlaku baginya nasihat *silete theologi in munere alieno*, yang berarti, "Hai, kaum teolog, jangan banyak cakap di bidang yang bukan bidangmu."[2]

Karena itu, sekurang-kurangya pada awal, saya perlu memilih posisi yang, menurut saya, tepat untuk melihat salah satu sisi kepribadian Dawam. Posisi yang kurang-lebih tepat itu adalah melihat Dawam sebagai seorang intelektual dalam arti yang sangat tradisional. Namun, titik-tilik yang mau saya ambil bukan mengenai posisinya sebagai intelektual Islam, tetapi seorang Islam di dalam konteks intelektual Indonesia secara keseluruhan. Baru di dalamnya mencari posisi di mana orang seperti Dawam Rahardjo ini mengambil posisi.

---

2 Contoh terbaik adalah cerpen "Rumah Hantu," *Kompas Minggu*, 11 Juni 2006, yang memorak-porandakan para pembacanya.

Perkenalan dengan Dawam

Saya mulai dulu dengan suatu latar belakang biografis di mana dan bagaimana saya dan Dawam Rahardjo bertemu. Setelah tamat dari Fakultas Ekonomi Universitas Gadjah Mada, Dawam bekerja di Bank of America sebagai staf Departemen Kredit. Latar belakang studi ekonomi memungkinkannya memilih kerja semacam itu. Dapat juga dikatakan bahwa latar belakang intelektualnya sebetulnya tidak sepenuh-penuhnya menolak jenis kerja semacam itu. Namun dugaan saya, dari waktu ke waktu pekerjaan itu membosankannya dan bahkan selalu mengganggunya dan sangat boleh jadi dia mengatakan sendiri dalam hatinya bahwa kerja itu *tidak cukup* baginya, bukan dalam arti material, akan tetapi terutama di dalam arti *intelektual*. Karena itu dia hanya bertahan di sana selama dua tahun dan akhirnya memutuskan untuk meninggalkan bank dan memasuki dunia NGO, Non-governmental Organizations, dan bergabung dengan para intelektual lain pada tahun 1969 ke LP3ES.

Menyebut LP3ES pada tahun 2007, hampir tidak memberikan kesan tentang sesuatu yang begitu unik, sehingga harus direnungkan secara khusus. LP3ES sama saja dengan puluhan dan bahkan ratusan LSM, Lembaga Swadaya Masyarakat lainnya. Namun, LP3ES harus dikembalikan ke tahun 1970-an dan dengan begitu merekontekstualisasikannya ke dalam persoalan, tanggapan, dan modus penyelesaian yang ditawarkan lembaga ini pada masa itu. Itu berarti ke dalam masa tigapuluh tahun lalu, yang bisa berarti masa yang panjang dalam biografi individual seseorang, akan tetapi masa yang pendek dalam sejarah suatu institusi atau bangsa. Itulah tahun-tahun ketika seluruh retorika anti-etatisme yang didengungkan untuk melawan rezim Soekarno mengalami masa anti-klimaks. Negara Orde Baru mulai lagi menapak jalan masuk ke hampir seluruh bidang kehidupan, dan menentukan dalam hampir seluruh bidang kehidupan atau yang secara teoritis disebut *corporatist state*

atau *organic state*, atau saya sendiri menyebutnya sebagai *neo-fascist state*.[3]

Dalam konteks ini, lembaga swasta non-pemerintah seperti LP3ES—bukan yang pertama, bukan yang terbesar—menjadi salah satu dari yang paling konsisten dalam berusaha mencari jalan balik untuk meningkatkan peran masyarakat, untuk mengolah kembali keseimbangan yang dirindukan sebelumnya, yang semakin rapuh karena masyarakat semakin kehilangan ruang. Di dalam banyak bidang lain, terutama di dalam bidang pers, terjadi masa *Sturm und Drang*, masa bergeleparan seperti sehabis diterpa angin puyuh, lembaga-lembaga sosial dan ekonomis mencari-cari jalan untuk mencapai keseimbangan tersebut. Ruang untuk pers memang sudah "dibuka"—meski dalam kilas-balik semua ini lebih menjadi disilusi tentang keterbukaan—yang dalam perjalanan waktu sebetulnya lebih berarti perlahan-lahan ingin ditutup kembali.[4]

Dalam situasi seperti itulah LP3ES berada, dan di situ pulalah Dawam Rahardjo bergabung dan mengambil bagian dalam mencari pemecahan. Dalam kilas-balik Dawam Rahardjo sendiri, kalau saya tidak keliru, ia adalah orang yang mengatakan bahwa LP3ES adalah suatu masyarakat ideal, di mana Islam tidak ekslusif dan di sana terjadi gabungan antara yang Kristen dan Islam yang berpandangan Masjumi yang religius, dan sisa-sisa unsur PSI yang sekuler untuk bersama-sama mencari jalan seperti yang dimaksudkan di atas.

Bertemu Dawam Rahardjo di LP3ES

Pada awal tahun 1976, setelah tamat dari Gadjah Mada tahun 1975, saya menggabungkan diri ke sana. Dengan mengatakan ini,

3 Saya mencoba memahami masa itu dalam sebuah buku, Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003).

4 Saya sendiri mengabadikannya dalam sebuah disertasi, 1991, yang dipersembahkan kepada Cornell University, Ithaca, New York, dengan judul "The State, the Rise of Capital, and the Fall of Political Journalism, Political Economy of Indonesian News Industry," yang akan diterbitkan Equinox, Jakarta-Singapore.

saya sendiri mulai ragu, apakah saya *menggabungkan* diri atau saya *digabungkan* ke sana. Salah satu alasannya adalah penolakan dari dalam, yang saya dengar beberapa waktu berselang. Direktur Ir. Tawang Alun tidak sepenuhnya senang dengan ide tersebut. Mungkin sekali Dawam juga salah seorang yang tidak menolak, tetapi menikmati *the benefit of the doubt*, dalam arti kalau masuk OK, kalau tidak "emangnye gue pikirin."

Semuanya semakin diperburuk lagi oleh suatu peristiwa dua tahun sebelumnya, pada pertengahan tahun 1974. Dengan menulis sebuah paper di Yogyakarta, karena saya masih menjadi mahasiswa doktoral tahun terakhir di SOSPOL UGM, tentang kemungkinan federalisme di Indonesia, saya dipilih sebagai salah satu peserta mahasiswa dari Indonesia untuk menghadiri sebuah seminar dalam forum *Liberal International* di Rastatt, Baden, Jerman Barat pada waktu itu. Dan kebetulan Abdullah Sjarwani S.H., yang waktu itu sudah bekerja sebagai salah satu staf di LP3ES, juga terpilih untuk menjadi peserta dari Indonesia. Setelah mendapat *briefing* dari Direktur Friedrich Naumann Stiftung di Jakarta, Christian Lempelius, kami berangkat dari Halim Perdanakusumah.

Ketika akan memasuki ruang tunggu di bagian internasional, saya dan Abdullah ditahan dan diantar ke ruang interogasi di lantai dua. Di sana dikatakan bahwa kami berdua tidak boleh berangkat ke Jerman sebelum mendapatkan *clearance* dari BAKIN. Saya sendiri "sangat tahu diri" dan dengan "patuh dan penuh pengertian" menerima "nasib" itu, dengan kesadaran "yah... mungkin urusan Malari itu yang menjadi biang-keladi" semua perkara ini. Juga *I had nothing to lose*, dengan enteng saya katakan "gak jadi *yo wis*, saya kembali ke Yogyakarta dan selesaikan skripsi sarjana saya." Paling-paling mendapat ledekan teman-teman: "Sudah kembali dari Jerman? Koq cepat?"

Namun untuk Abdullah, ini menjadi soal besar dan peristiwa itu muncul laksana petir di siang bolong. Mengapa dan apa yang

dikerjakannya untuk tidak boleh berangkat? Di LP3ES semuanya menjadi issue penting dan karena hampir tidak ada alasan yang bisa dibayangkan kesimpulannya adalah bahwa sayalah yang menjadi biang-keladi "kegagalan" staf LP3ES untuk menghadiri suatu seminar internasional di Jerman.

Di pihak lain, mungkin Dawam sendiri juga agak ragu-ragu meski tidak sepenuhnya menolak apakah seorang Katolik Flores, bisa dan boleh bergabung dengan lembaga seperti LP3ES. Apalagi pada waktu itu menjadi mahasiswa Katolik selalu diasosiasikan dengan *the Centre for Strategic and International Studies*, CSIS, atau "Kelompok Tanah Abang" yang sama sekali tidak merdu di telinga Islam, meski dalam kenyataan saya tidak ada hubungan waktu itu dengan lembaga tersebut. Meskipun demikian, dengan sedikit "kepala batu" Ismid Hadad tetap mempertahankan saya untuk menjadi salah seorang redaktur majalah *Prisma*, dan akhirnya mereka juga tidak kuasa menolak. Saya akhirnya memang bergabung ke sana dan saya kira profesionalisme kamilah yang akhirnya menggabungkan kami semua dalam suatu tim kerja di sana.

Pekerjaan dan peran saya di *Prisma* mengubah pikiran banyak orang di sana, terutama Dawam Rahardjo dan perlu juga saya sebut di sini Utomo Dananjaya, yang akhirnya menjadi sobat-sobat saya sampai hari ini. Ketika Dawam menjadi Direktur LP3ES, saya dan Aswab Mahasin diangkat menjadi Wakil Direktur, 1982-1984.

Dawam dalam Peta Cendekiawan Muslim

Ketika menerbitkan bukunya *Intelektual, Inteligensia, dan Perilaku Politik Bangsa*, sebenarnya Dawam sedang menulis otobiografinya sendiri. Dalam arti itu, Dawam memenuhi apa yang dikatakan Ron Eyerman bahwa "menamakan seseorang sebagai cendekiawan merupakan soal definisi-diri, *a matter of self-definition*

... Dengan ini dimaksudkan hanya seorang cendekiawan menulis tentang cendekiawan lain." Buku itu lebih dari buku Dawam yang lain, karena dengan kuat menunjukkan siapa penulisnya itu.[5]

Kalau membicarakan kaum cendekiawan Indonesia secara nasional, maka hampir tidak mungkin terhindarkan akar-akar yang melahirkan kaum cendekiawan tersebut. Suatu *wishful thinking* kalau sekiranya kita membayangkan adanya kelompok cendekiawan yang otonom dan menganggap kehidupan cendekiawan nasional ini berkembang semata-mata dari dirinya sendiri dan menjadi dirinya sendiri. Cara melihat semacam ini bukan saja tidak benar, tetapi terutama tidak historis. Kaum cendekiawan Indonesia tidak *lahir*, karena tidak ada seorang pun yang dilahirkan sebagai cendekiawan, akan tetapi dibentuk dalam suatu formasi sosial dan politik. Atau bila dikatakan dengan cara lain, maka kaum cendekiawan Indonesia adalah suatu sintesa dari seluruh proses dialektika historis panjang. Jelasnya, cendekiawan Indonesia dibentuk sebagai anti-tesis terhadap negara, struktur kekuasaan yang berlangsung di sini. Dalam arti itu pula saya artikan historis, yaitu suatu dialektika dalam arti pertarungan kekuatan-kekuatan ekonomi-politik, *an exchange of political and economic power political and economic forces*. Suatu tindakan dalam kebijakan kolonial mengeruk bahan mentah menghasilkan suatu jenis negara sendiri dan dalam hubungan itu menghasilkan jenis cendekiawan sendiri dalam proses kolonial.

Paling tidak ada tiga jenis negara yang pernah hidup dan berkuasa di sini. Pertama, *colonial state* Belanda di mana Toean kolonial memanggul tugas membawa sivilisasi kepada kaoem boemipoetra. Kedua, *populist authoritarian state* Bung Karno di mana Bung Besar menjadi pemimpin revolusi yang tidak selesai-selesai. Ketiga, *authoritarian corporalist state* yang lebih dikenal

5 Baca Ron Eyerman, *Between Culture and Politics, Intellectuals in Modern Society* (New York: Polity Press, 1994), hlm. 1. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia, dan Perilaku Politik Bangsa, Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994).

sebagai Orde Baru, di mana negara muncul sebagai Macro-Anthropos, Bapak Besar, yang tahu segala-galanya dan menguasai segala-galanya.

Pertarungan kekuasaan ekonomi-politik dalam negara pertama berlangsung antara *colonial power* dan *the colonized indigenes*, para boemipoetra terjajah. Namun untuk potong pendek yang terjadi adalah sebuah anti-tesis, yaitu munculnya suatu kelompok cendekiawan yang tangguh yang mewakili kaoem boemipoetra yang penuh kesadaran diri. Dengan kata lain, "hanya" kaum cendekiawan itulah yang merasa bahwa mereka dijajah sedangkan sebagian terbesar masyarakat yang lain merasa bahwa penjajahan bukan penjajahan, kehadiran kekuatan kolonial di sini adalah suatu warisan sejarah yang tidak bisa diubah, suatu takdir.

Begitu pula dari pihak kolonial Hindia Belanda. Nederlandsch Indië bukan jajahan tetapi *sebagian* atau diusahakan menjadi bagian, paling kurang dalam *associate-politiek* a la Snouck Hurgronje. Kalau pun itu jajahan, maka itu suatu yang wajar dan *the white man's burden to civilize the whole world*. Karena itu, namanya tidak pernah menjadi Nusantara atau yang lain, tetapi tetap menjadi *Nederlandsch Indië*, tanah Hindia milik Nederland, sampai runtuh imperium Belanda di sini. Hindia Belanda bukan sesuatu yang lain daripada "*ons mooie tropenland*", negeri tropis kami nan jelita.

Dialektika yang menghasilkan kaum cendekiawan tersebut adalah kesadaran bahwa penjajahan bukan hukum alam, bukan juga takdir akan tetapi sesuatu yang pada gilirannya menjadi hasil dari *the exchange of political-economic power*. Salah satu analisis terbaik tentang itu berasal dari Soekarno muda, mahasiswa Hoch Technische School, Bandung.

Soekarno adalah seorang cendekiawan yang meninggalkan puluhan karya tulis. Kumpulan tulisannya sudah diterbitkan dengan judul *Dibawah Bendera Revolusi*, dua jilid. Namun, dari dua jilid ini *hanya jilid pertama* yang boleh dikatakan mewakili diri Soekarno

sebagai Soekarno, sedangkan jilid kedua lebih mewakili Soekarno sang penguasa, karena itu jilid kedua memang penting, tetapi untuk suatu keperluan yang lain lagi. Dari buku setebal 627 halaman tersebut, tulisan pertama yang berasal dari tahun 1926, jadi kira-kira periode pertama, dengan judul "Nasionalisme, Islamisme, dan Marxisme" yang paling menarik dan mungkin paling penting sebagai titik-tolak dalam upaya memahami Soekarno dalam gelora masa mudanya, seorang pemuda berumur 26 tahun—kira-kira pada umur yang sama ketika Marx, 30 tahun dan Engels, 28 tahun menulis Manifesto Partai Komunis.[6]

Kalau Marx dan Engels membuka manifestonya dengan kata-kata *"a spectre is haunting Europe—the spectre of Communism*", ada hantu yang menggerayangi Eropa—hantu Komunisme, Soekarno membuka tulisannya dengan suatu pernyataan keras sebagai berikut, yang berani saya katakan sebagai *Manifesto Soekarno-isch*:

> Sebagai *Aria Bima-Putera*, jang lahirnja dalam zaman perdjoangan, maka Indonesia-Muda inilah melihat tjahaja hari pertama-tama dalam zaman jang rakjat-rakjat Asia, lagi *berada dalam perasaan tak senang dengan nasibnja. Tak senang dengan nasib-ekonominja, tak senang dengan nasib-politiknya, tak senang dengan segala nasib jang lain-lainnja*. Zaman "senang dengan apa adanja", sudahlah lalu. Zaman baru: zaman m u d a, sudahlah datang sebagai fadjar jang terang tjuatja.[7]

6 Soekarno adalah seorang penulis yang subur yang dalam karyanya sebagai penulis mengalami beberapa tingkatan dan periode. Periode *awal*, 1926-1929, adalah perode Marxis, sebagaimana marxisme dipahami secara esoterik *Soekarno-isch*; periode *kedua*, adalah periode penjara, dengan sedikit masa selang yang hanya berlangsung delapan bulan, 1930-1934. Periode *ketiga* kira-kira berlangsung dari tahun 1934-1938—adalah periode Ende Flores, ketika Soekarno begitu terpukau untuk memeriksa agama Islam, dalam sejumlah judul tulisan yang bertajuk surat Islam dari Endeh. Periode *keempat*, 1939-1942, adalah periode yang dia sendiri katakan "periode non-politik" karena dia dilarang berpolitik, akan tetapi adalah yang sesungguhnya *"Soekarno-isch"* dalam karakter, namun, harus diperiksa dengan jeli, begitu juga kata Soekarno tentang dirinya. Periode *kelima*, adalah zaman Jepang, zaman bekerja sama dengan fasisme Jepang. Tidak terlalu mudah mengumpulkan tulisan Soekarno untuk periode ini karena sebagian besar lebih merupakan pidato-pidato, mungkin lebih sering pidato "pesan sponsor Jepang".

Paralelisme antara manifesto Marxis dan manifesto *Sukarno-isch* bisa dilihat di sini, ketika Soearno membuka manifestonya yang sarat dengan simbolisme, yang tidak persis sama dengan Marx, tetapi menggugah imaji yang hampir sama, ketika di sana dikatakan tentang *Soeluh Indonesia Moeda*, majalah bulanan yang didirikannya: "Sebagai Aria Bima-Putera, jang lahirnja dalam zaman perdjoangan".

Soekarno meyakinkan saya bahwa kehidupan cendekiawan hampir tidak terpisahkan dari nasionalisme, dan nasionalisme adalah nasionalismenya kaum cendekiawan itu, dan bukan yang lain. Dalam arti itu, maka cendekiawan Indonesia adalah *van huis uit* politis, tidak kurang dan tidak lebih. Men-depolitisasi-kan kaum cendekiawan sama dengan membuang rasa asin dari garam.

Dalam hubungan itu, saya kira ada tiga hal yang taut-bertaut di sana. Nasionalisme sebagai *unifying concept* yang berasal dari masyarakat untuk melawan kekuatan kolonial yang pada gilirannya membikin semua pikiran dan gerak kaum cendekiawan itu bermakna. Bersamaan dengan itu ada suatu paradoks lain. Nasionalisme sebagai suatu konsep pemersatu yang dengan sendirinya menciptakan suatu batas, *boundary-seeking*, berada bersamaan dengan dua paham penganut *universalime* di sampingnya, yaitu Islam sebagai agama samawi dan dengan Marxisme sebagai pandangan global. Namun seperti juga kita lihat bahwa ketika universalisme Islam bergandengan tangan dengan suatu universalisme lain, yaitu Marxisme, yang pada tahun-tahun itu terutama 1911-1926 hampir menjadi satu-satunya metode perjuangan, nasionalisme berada pada puncak-puncak kebisingan, dilihat dari sisi kekuatan kolonial, dan mencapai drajat aktivisme yang tinggi, dilihat dari sisi boemipoetra. Karena itu lahirnya SI-Merah, yang merupakan gabungan tiga-tiga kutub

---

7 Sukarno, "Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme", dalam Ir. Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, Jilid Pertama (Jakarta: Pantiya Penerbit Dibawah Nendra Revolusi, 1959), hlm. 1-23, kutipan di atas diambil dari halaman 1. Cetak berjarak asli dari Sukarno.

di atas. Sangat menakutkan kekuatan kolonial dan menjadi kawan kekuatan intelektual boemipoetra.

Di tengah tarik-menarik antara tiga kutub itulah—Nasionalisme, Islam, dan Marxisme—maka cendekiawan Islam berada dekat dengan kaum Marxis seperti Tan Malaka dan tokoh-tokoh lain seperti Natsir, Hatta, Yamin, dan lain-lain yang adalah hasil sintesis semacam itu. Inilah kelompok mereka yang berpikiran merdeka, bebas, yang sepenuh-penuhnya berasal dari masyarakat.

Dalam tradisi ini Dawam Rahardjo tidak jauh berbeda dari mereka, dan tidak jauh bergerak dari kosmologi politik seperti itu. Ketika Dawam Rahardjo membahas dalam salah satu bab dari buku yang dikutip di atas, "Islam dan Masyarakat" maka yang dimaksudkan dengan itu adalah Islam dan Sosialisme, dan Islam harus mengidentifikasikan dirinya ke dalam masyarakat sosialis tersebut. Untuk itu, ada dua orang yang senantiasa menjadi sandarannya, yaitu Tjokroaminoto dan Hatta. Namun, silogisme Tjokroaminoto agaknya menjadi kutipan kesayangan Dawam yaitu: "*Wie goed Mohammedaan is, is van zelf socialist en wij zijn Mohammedanen, dus zijn wij socialisten*", yang saya terjemahkan sendiri, sedikit berbeda dengan terjemahan Dawam: "Siapa yang menjadi Muslimin yang baik dengan sendirinya menjadi sosialis, dan kita adalah kaum Muslimin, maka [dengan sendirinya] kita adalah kaum sosialis".[8]

Suatu silogisme yang dahsyat bukan saja dari sisi bangunan logika formal, tetapi menjadi *a powerful political syllogism*.

Perubahan Peta Cendekiawan

Peta kekuatan cendekiawan tersebut berubah pada tahun 1950-an, dan perubahan itu terutama ditandai oleh dan sama sekali

8 Dawam Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia, dan Perilaku Politik Bangsa, Risalah Cendekiawan Muslim*, hlm.245.

bukan karena pecahnya Dwi-tunggal Soekarno-Hatta. Perpecahan itu sebenarnya lebih simbolik sifatnya bagi sesuatu yang lain yang berkembang pesat, yaitu menguatnya birokrasi—Soekarno berubah dari seorang cendekiawan menjadi negarawan, atau tepatnya *the state's man*, atau *the man of the state*, meski pun Bung Karno tidak mau semata-mata berbasiskan *state as such*, seperti militer, tetapi mencari dan mengolah dukungan populis, seperti dari partai PNI, PKI, dari partai-partai yang bertekad *pejah-gesang nderek* Bung Karno.

Semuanya kelak disusul oleh menguatnya para cendekiawan dari kelompok etnis Jawa atau mungkin lebih tepat disebut sebagai kaum "cendekiawan pusat", dalam kecenderungan sentripetal dari gerak ekonomi-politik. Dalam bidang kesusastraan kita lihat bermunculan tokoh-tokoh seperti W.S.Rendra, Goenawan Mohamad, Ayib Rosidi, dan lain-lain, menggantikan tokoh-tokoh cendekiawan Sumatra sebelumnya yang menjadi simbol kuatnya peran daerah atau kaum yang berdiri di pinggiran. Kalau pada kelompok pertama, kutub-kutub kekuatan adalah kekuatan kolonial, Islam, Marxisme, maka pada periode kedua, kutub-kutub kekuatan-kekuatannya adalah birokrasi—sipil dan militer—, Islam, dan Marxisme.

Namun dengan hancurnya PKI, maka pergulatan itu adalah antara birokrasi dan Islam. Maka cendekiawan Islam yang lahir pada tahun 1970-an adalah sintesa dari pertarungan untuk menentukan pilihan antara *authoritarian corporatist state* dan masyarakat. Dalam hubungan ini, kooptasi ke dalam birokrasi, yang terutama mencerminkan kekuatan negara, menjadi pengalaman hampir semua orang, termasuk ke dalam pengalaman cendekiawan Muslim. Modernisme cendekiawan Islam dan gesekan modernisasi cendekiawan Islam harus dilihat dalam konteks ini. Dawam Rahardjo berada di tengah-tengah dan dibentuk dalam dan oleh pertarungan jenis ini.

Seperti sudah saya katakan pada awal tadi organisasi-organisasi

non-pemerintah, *Non-governmental Organizations*, seperti LP3ES adalah usaha-usaha untuk membalikkan kembali arus etatis itu. Di sana bergabung para profesional, para ekonom, seniman, wartawan, ke dalam gerak yang baru seperti NGO itu. Sejak tahun-tahun itu bertumbuh ratusan, malah ribuan NGO. Saya pikir orang seperti Dawam adalah cendekiawan dengan latar belakang seperti yang disebut paling belakang ini. Karena berasal dari masyarakat yang dalam banyak hal mirip dengan yang disebut untuk tahap pertama, maka cendekiawan ini berusaha untuk lebih bebas menentukan pilihan. Sumber-sumber intelektualnya lebih beragam; di sana Marxisme bukan menjadi sesuatu yang tabu untuk memperkaya kemampuan intelektualnya. Marxisme bukan metode gerak, tetapi kekayaan intelektual yang sepenuhnya diterima dan dipakai Dawam Rahardjo.

Ketika Dawam Rahardjo menerbitkan buku *Kapitalisme, Dulu dan Sekarang*, semuanya tidak menunjukkan lain daripada obsesi Marxis yang hidup di dalam diri seorang seperti Dawam Rahardjo. Memilih topik dan judul semacam itu sama sekali bukan sesuatu yang mengejutkan. Dalam paragraf pertama dari pengantar panjang yang ditulisnya sudah kelihatan obsesi dan di pihak lain *concern*, kalau tidak dikatakan frustrasi bahwa sosialisme tidak pernah mampu dibentuk meskipun kritik terhadap kapital dan kapitalisme sudah berlangsung berpuluh dan bahkan ratusan tahun. Untuk melihatnya baiklah dikutip apa yang dikatakannya di sana:

> Penolakan terhadap sistem kapitalisme, kini tidak dengan sendirinya membawa pada persetujuan terhadap apa yang hingga saat ini dianggap *sebagai alternatif, sosialisme*. Tidak demikian halnya pada masa Pergerakan Nasional. Di waktu itu, hampir semua aliran, termasuk yang nasionalis maupun agama, mengajukan sosialisme sebagai cita masyaratakat ekonomi yang diidamkan untuk Indonesia Merdeka. ... Pada awal tahun 1960-an, Hatta masih menggaungkan cita Sosialisme Indonesa dalam berbagai

> tulisannya. Bahkan pada awal pemerintahan Orde Baru, cita "Sosialisme Indonesia berdasarkan Pancasila masih disebut dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 1967 tentang Pokok-pokok Perkoperasian. Karena itu bukan sesuatu yang anakronistis, jika Gubernur DKI Jakarta Raya pada akhir dasawarsa 1970-an masih mengingatkan masyarakat tentang cita "Sosialisme Religious" yang disambut oleh cendekiawan muslim Nurcholis Madjid, ketika ia berbicara mengenai "Keharusan Sosialisme di Indonesia". *Namun harus diakui, bahwa gaung cita sosialisme itu sudah jarang, bahkan hampir tidak, terdengar lagi pada masa Orde Baru*.[9]

Kalau sekiranya buku itu diterbitkan lagi tahun 2007, Dawam Rahardjo, menurut dugaan saya, tidak akan mengubah kalimat yang sudah saya kutip di atas itu, malah akan ditambahkan lagi bahwa globalisasi dalam sistem ekonomi, yang selayaknya mengharuskan suatu respons sosialis demi daya tahan hidup suatu sistem ekonomi nasional, juga tidak menghasilkan sosialisme. Lagi-lagi suatu cetusan obsesi, *concern*, dan juga frustrasinya.

Di mana Tempat Dawam Rahardjo?

Ketika memberikan peta cendekiawan Islam sejak dahulu sampai masa mutakhir Dawam selalu merancang kategorisasi berdasarkan orang, *Muslim intelectual protagonists*, di dalam gerak intelektual Muslim. Dari dulu—dalam percakapan-percakapan pribadi—juga sudah saya katakan kepada Dawam: "... setelah menyebut begitu banyak nama-nama seperti Natsir, Prof. Rasjidi, NurcholisH, Amin Rais, di mana tempatmu?" Dawam hanya tersipu-sipu mendengar pertanyaan ini. Sampai hari ini pun pertanyaan saya itu tidak pernah dijawabnya.

Menurut saya kalau sekiranya kategorisasi itu dibuat berdasarkan

---

9 Dawam Rahardjo, *Kapitalisme, Dulu dan Sekarang* (Jakarta: LP3ES, 1993), hlm.vii-viii. Cetak miring penegas tambahan penulis artikel ini.

protagon di dalam gerak intelektual Islam, maka Dawam Rahardjo menjadi satu titik sendiri di dalam mata rantai atau jaringan protagon itu. Ada banyak hal yang bisa saya sebutkan untuk menjelaskan itu, antara lain dua yang berikut ini.

Pertama, kalau saya harus mengambil suatu nama untuk itu, maka istilah Jerman ini mungkin cocok untuk fenomena Dawam Rahardjo yaitu seorang yang berobsesi dan berjuang untuk menghasilkan suatu *Vergegenwärtigung, bringing the past to a new present*, menghadirkan masa lalu menjadi suatu ke-kini-an baru. Seluruh ajaran agama Islam, yang termuat di dalam Al Qur'an dan Hadis, menurut Dawam, harus di-re-kontekstualisasikan dengan kehidupan masa kini kalau agama ingin menjadi suatu sisi penting untuk mengisi kehidupan modern, dan tidak ditinggalkan masyarakat modern.

Itu pun bukan sesuatu yang saya angkat dari udara hampa. Dia sendiri mengatakan itu yang juga perlu saya kutip demi ketepatannya:

> Islam sendiri, yang terwujud dalam kebudayaan, *memerlukan reaktualisasi*. Ini tentu membutuhkan sikap yang independen- dan tidak perlu selalu menantang-terhadap otoritas masa lampau. *Idealisasi masa lampau akan menyebabkan orang kehilangan konteks di mana ia berada*. Masalah yang kita hadapi adalah kenyataan yang kompleks di zaman modern yang cepat berubah. Karena itu, khazanah masa lampau harus dipergunakan secara lebih bebas. Dan kita akan lebih bebas untuk mengidentifikasikan masalah-masalah kita sendiri dan memecahkan masalah dengan cara kita.[10]

Kedua, kalau masih ada begitu banyak hal yang bisa disebut, maka kelahiran ICMI hampir tidak dapat dipisahkan dari Dawam

10 Dawam Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia, dan Perilaku Politik Bangsa, Risalah Cendekiawan Muslim*, hlm.285. Cetak miring penegas tambahan penulis artikel ini.

sendiri, dia menjadi perancang dan dia ikut mendirikannya. Dalam pandangan saya mungkin ini menjadi suatu titik balik bagi Dawam sendiri. Ketika kembali dari Cornell University pada tahun 1991, saya bertemu Dawam pada saat ICMI sedang menjadi *topic of the town*. Pertanyaan saya kepada Dawam adalah bahwa saya tidak pernah membayangkan seorang Dawam Rahardjo membentuk serikat cendekiawan yang disponsori kuat oleh negara. Bagaimana Dawam bisa jelaskan itu pada saya? Pertanyaan ini pun tidak pernah dia jawab sampai sekarang.

Namun, pada hemat saya, di sana juga letak dilema cendekiawan seperti Dawam Rahardjo dengan ICMI. Seperti sudah dikemukakan di atas, Dawam memiliki latar belakang ke-cendekia-an yang berbeda, yang berbasiskan masyarakat, dengan ekonomi-politik NGO sebagai *the name of the game*, dunia utamanya. Dua kesulitan sekaligus dihadapinya dengan mendirikan ICMI.

Pertama, penggabungannya dengan ICMI, yang begitu dekat dengan kekuasaan negara Orde Baru, akan membawa persoalan bagi ICMI yang mau menghapus jarak itu. Artinya Dawan Rahardjo tetap menjadi *persoalan* bagi ICMI, karena daya kritisnya yang tidak terbendung.

Kedua, semuanya memberikan dilema besar bagi dirinya sendiri yang senantiasa ingin mempertahankan jarak, karena dia tidak tahan dari dorongan untuk menjadi seorang cendekiawan dalam arti yang sangat klasik seperti yang dirumuskan juga seorang sosiolog klasik Jerman: “Tugas seorang cendekiawan adalah menjadi pengeritik kekuasaan yang tidak jemu-jemunya dan dengan itu menjaga agar pohon kekuasaan itu tidak bertumbuh tinggi mencakar langit.”[11][*]

---

11 *“Die Aufgabe der Intelligenz ist es die unermüdliche Kritikerin der Macht zu sein und so zu verhindern, dass die Bäume der Macht in den Himmel wachsen.”* Theodor Geiger, seperti dimuat dalam, *Intermediair*, *Informatie voor leidinggevende functionarissen*, 9e Jaargang, 25-29 Juni, 1973, hlm.23.

ENSIKLOPEDI AL-QUR'AN: SEBUAH MANIFESTO ISLAM INKLUSIF

Budhy Munawar-Rachman

Lebih dari lima tahun (1990-1995) saya bekerja bersama teman-teman lain di Jurnal *Ulumul Qur'an*, sebagai editor rubrik "Ensiklopedi al-Qur'an M. Dawam Rahardjo." Saya sangat senang dan berhutangbudi pada Mas Dawam—begitu panggilan akrab kami—ketika saya mendapatkan kesempatan untuk menjadi editor penyiapan sebuah buku *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* pada 1996, yang didasarkan pada tulisan-tulisan Mas Dawam dalam jurnal *Ulumul Qur'an* itu. Dalam proses penyiapan buku tersebut, saya belajar banyak bagaimana menyiapkan penerbitan sebuah buku yang bersifat ensiklopedis. Pengalaman yang sangat berharga ini bukan hanya membuat saya berkualifikasi membuat dan mengedit buku-buku ensiklopedi (saya masih membuat tiga ensiklopedi besar lagi setelah buku tersebut), tetapi yang ingin saya kenang adalah bagaimana pemikiran keislaman saya telah diperluas. Dalam banyak hal Mas Dawam telah membentuk pemikiran saya, khususnya minat saya pada pemikiran Islam. Mas Dawam-lah yang telah membentuk sikap-sikap inklusif diri saya, sehingga saya mudah menerima paham-paham keagamaan yang sekarang tersebar dalam apa yang Mas Dawam selalu sebut "Gerakan Pembaruan Islam."

Sebagai ucapan terima kasih saya pada Mas Dawam, dan rasa bahagia dengan ulang tahun Mas Dawam ke-65, saya ingin menulis-

kan gagasan inklusivisme Mas Dawam yang telah saya pelajari dari *Ensiklopedi al-Qur'an*. Menurut saya, kalau sekarang Mas Dawam banyak bicara dengan lantang ide-ide mengenai "liberalisme, sekularisme, pluralisme," tiga konsep ilmu-ilmu sosial yang berkaitan dengan kebebasan beragama, saya berani mengatakan gagasan-gagasan tersebut bisa dengan rileks dikembangkan, karena Mas Dawam mempunyai paham inklusivisme. Untuk yang terakhir itulah saya ingin mengenang kembali bagaimana saya dulu pertama kali belajar inklusivisme ini dari Mas Dawam, sambil menjadi editor *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya *masterpiece* M. Dawam Rahardjo, yang belum ada tandingannya sampai sekarang, dan menjadi perintis tradisi baru dalam studi tafsir al-Qur'an di Indonesia, yaitu tradisi tafsir *maudlû'i* (tafsir tematis). Dalam *Ensiklopedi al-Qur'an* ini, Mas Dawam menulis 27 entri, yang akan saya coba ringkaskan dalam suatu penjelasan mengenai Islam Inklusif Mas Dawam, yang bersama dengan tokoh-tokoh lain seperti Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, M. Quraish Shihab, Jalaluddin Rakhmat, Alwi Shihab, dan banyak lagi, telah menjadi paradigma Islam moderat Indonesia. Tanda kurung dalam teks seperti ini (hlm …), menunjukkan di mana pada *Ensiklopedi al-Qur'an* Mas Dawam membahas masalah tersebut.

Pengertian Islam Inklusif

Dalam *Ensiklopedi al-Qur'an*-nya, Mas Dawam menegaskan bahwa Perkataan Islam (*islâm*) adalah berbentuk *mashdar,* yaitu kata kerja berbentuk benda yang menunjukkan aktivitas; Islam berarti sikap pasrah kepada Allah (hlm. 141-146). Seseorang menjadi Islam berarti dia menjadi pasrah kepada Allah—atau lebih tegas, melakukan sesuatu yang bersifat pasrah kepada Allah. *Siapakah yang lebih baik agamanya dari pada orang berserah diri kepada Allah, sedang ia mengerjakan amal kebaikan dan mengikuti agama*

Ibrahim yang murni dan Allah telah mengambil Ibrahim sebagai kawan (Q 4: 125). Mas Dawam sangat yakin bahwa pengertian dasar ini menjadikan Islam bertitik temu dengan dua agama tradisi Ibrahim lainnya, yaitu Yahudi, dan Kristiani (hlm. 146-152).

Islam menurut Mas Dawam adalah *dîn*—juga berbentuk *mashdar*. *Dîn* berarti tunduk patuh kepada Allah—ajaran untuk tunduk kepada Allah. Mas Dawam menegaskan bahwa pengertian "masuk Islam" berarti seseorang memasrahkan diri dan kalbunya kepada Allah, dan memurnikan sikap tunduk patuh hanya kepada-Nya. Memurnikan tunduk dan patuh kepada Allah tidak cukup hanya dengan sikap membenarkan (*tashdîq*), artinya tidak cukup hanya beriman, tetapi harus beramal. Sebab Islam adalah jenis amalan kalbu, dan *tashdîq* adalah jenis pengetahuan kalbu. Menurut saya, 27 konsep-konsep kunci yang dikembangkan Mas Dawam dalam *Ensiklopedi al-Qur'an* adalah untuk menerangkan pengertian dasar Islam tersebut.

Mas Dawam sangat sadar bahwa sikap pasrah kepada Tuhan (arti generik kata Arab *islâm*) dengan penuh kedamaian (*salâm*) karena tulus-ikhlas, disertai perbuatan baik kepada sesama sebagai kelanjutan logis sikap pasrah yang tulus itu, adalah pangkal kesejahteraan (*salâmah*, selamat) di dunia sampai akhirat: *Dan Barang siapa memasrahkan dirinya kepada Tuhan serta dia itu berbuat baik, ia telah berpegang kepada tali (pegangan hidup) yang kukuh* (Q 31:22); *Dan siapakah yang lebih baik dalam hal keagamaan daripada orang yang memasrahkan dirinya kepada Tuhan, dan ia berbuat baik …* (Q 4:125)

Agama atau sikap keagamaan yang benar (diterima Tuhan) ialah sikap pasrah kepada Tuhan: *Sesungguhnya agama bagi Allah ialah sikap pasrah kepada-Nya (al-islâm)* (Q 3:19). Perkataan "*al-islâm*" dalam firman ini menurut Mas Dawam bisa diartikan sebagai "Agama Islam" seperti yang telah umum dikenal, yaitu agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. Pengertian seperti

itu tentu benar dalam maknanya, bahwa agama Muhammad adalah agama "pasrah kepada Tuhan" *(islâm) par excellence.* Tetapi dapat juga—inilah permulaan paham Islam Inklusif—diartikan secara lebih umum, yaitu menurut makna asal atau generiknya, "pasrah kepada Tuhan", suatu semangat ajaran yang menjadi karakteristik pokok semua agama yang benar. Inilah dasar pandangan dalam *Ensiklopedi al-Qur'an,* bahwa semua agama yang benar adalah agama *islâm*, dalam pengertian agama yang mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan, sebagaimana antara lain bisa disimpulkan dari firman, *Dan janganlah kamu sekalian berbantahan dengan para penganut kitab suci (Ahl al-Kitâb) melainkan dengan yang lebih baik, kecuali terhadap mereka yang zalim. Dan nyatakanlah kepada mereka itu, "Kami beriman kepada Kitab Suci yang diturunkan kepada kami dan kepada yang diturunkan kepada kamu; sebab Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa, dan kita semua pasrah kepada-Nya [muslimûn]"* (Q 29:46).

Perkataan *muslimûn* dalam firman itu menurut Mas Dawam lebih tepat diartikan menurut makna generiknya, yaitu "orang-orang yang pasrah kepada Tuhan". Jadi, seperti diisyaratkan dalam firman itu, perkataan *muslimûn* dalam makna asalnya juga menjadi kualifikasi para pemeluk agama lain, khususnya para penganut kitab suci. Ini juga diisyaratkan dalam firman, *Apakah mereka mencari (agama) selain agama Tuhan? padahal telah pasrah (aslama, 'ber-islâm') kepada-Nya mereka yang ada di langit dan di bumi, dengan taat ataupun secara terpaksa, dan kepada-Nyalah semuanya akan kembali. Nyatakanlah, "Kami percaya kepada Tuhan, dan kepada ajaran yang diturunkan kepada kami, dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ya'qub, serta anak turun mereka, dan yang disampaikan kepada Musa dan Isa serta para nabi yang lain dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan mereka itu, dan kita semua pasrah (muslimûn) kepada-Nya. Dan Barang siapa menganut agama selain sikap pasrah (al-islâm) itu, ia tidak akan*

diterima, dan di akhirat termasuk orang-orang yang merugi (Q 3:83-85).

Pandangan Mas Dawam ini tentu bukan baru, tetapi memang menjadi paham pada umumnya pemikir Islam masa lalu (terutama yang nanti menjadi sumber referensi para penganut Islam Inklusif). Sebagai perbandingan kita lihat tafsir Ibn Katsir dan Zamakhsyari. Ibn Katsir misalnya dalam tafsirnya tentang mereka yang pasrah (*muslimûn*) itu mengatakan, yang dimaksud ialah "mereka dari kalangan umat ini yang percaya kepada semua nabi yang diutus, kepada semua kitab suci yang diturunkan; mereka tidak mengingkarinya sedikit pun, melainkan menerima kebenaran segala sesuatu yang diturunkan dari sisi Tuhan dan dengan semua nabi yang dibangkitkan oleh Tuhan". Sedangkan Al-Zamakhsyari memberi makna kepada perkataan *muslimûn* sebagai "mereka yang ber-*tauhîd* dan mengikhlaskan diri kepada-Nya", dan mengartikan *al-islâm* sebagai sikap me-Maha Esakan (ber-*tawhîd*) dan sikap pasrah diri kepada Tuhan."[1] Mas Dawam menegaskan konsekuensi dari paham Islam Inklusif, yaitu bahwa beragama tanpa sikap pasrah kepada Tuhan—betapapun seseorang mengaku sebagai "Muslim" atau penganut "Islam"—adalah tidak benar dan "tidak bakal diterima" oleh Tuhan.

Secara etimologis, menurut Mas Dawam, jika perkataan Islam berarti pasrah kepada Allah, maka Islam juga berarti iman. Memang, Islam sangat dekat pengertiannya dengan iman, sebab pasrah kepada Allah berarti juga menaruh kepercayaan kepada Allah.

1 Apa yang ditafsikan Mas Dawam ini, juga pernah dikemukakan oleh Ibn Taimiyah, teolog Islam abad 14 M. Ia mengatakan bahwa "*al-islâm* mengandung dua makna: *pertama*, ialah sikap tunduk dan patuh, jadi tidak sombong; *kedua*, ketulusan dalam sikap tunduk kepada satu pemilik atau penguasa, seperti difirmankan Allah, *Dan seorang lelaki yang tulus tunduk kepada satu orang lelaki* (Q 39: 29). Jadi orang yang tulus itu tidak musyrik, dan ia adalah seorang hamba yang berserah diri hanya kepada Allah. Berdasarkan pengertian-pengertian ini, dipahamilah penegasan dalam Al-Quran bahwa semua agama para nabi dan rasul adalah agama Islam. Yakni, agama yang mengajarkan sikap tunduk dan patuh, pasrah, dan berserah diri secara tulus kepada Tuhan dengan segala *qudrat* dan *irâdat*-Nya. Sebagai contoh, Nabi Ibrahim ditegaskan bahwa dia bukanlah seorang penganut agama

Iman di sini tidak hanya dalam arti percaya bahwa Allah itu ada, sebab kalau hanya percaya bahwa Allah itu ada, maka berarti iblis juga menurut Mas Dawam telah iman kepada Allah (Q 2:34). Pernyataan "saya beriman kepada Allah" (*âmantu billâh*) lebih dekat dengan arti saya menaruh kepercayaan kepada Allah; saya percaya bahwa Allah baik, berbuat baik serta beriktikad baik kepada saya. Inilah menurut Mas Dawam, keikhlasan dan kepasrahan dalam beragama. Kepasrahan dan ketulusan dalam beragama inilah yang menjadi dasar Islam sebagai agama etis. Mas Dawam menegaskan bahwa Islam disebut sebagai agama etis (*ethical religions*) karena menjanjikan keselamatan atas dasar perbuatan baik atau amal saleh—keselamatan diperoleh melalui perbuatan baik. Hal itu menyangkut persoalan pertimbangan pribadi, dan di situ yang dipertaruhkan adalah niat yang tulus. Dari sinilah semua konsepsi Islam mengenai membangun masyarakat baru dimulai (hlm. 660-671).

Visi Islam sebagai Umat Terbaik dan Umat Penengah

Kalau kita membaca *Ensiklopedi al-Qur'an* Mas Dawam, maka secara keseluruhan ensiklopedi ini ingin menjelaskan apa visi Islam sebagai "umat terbaik" dan "umat penengah", sesuai Firman: "*Kamu adalah umat terbaik, dilahirkan untuk segenap manusia, menyuruh orang berbuat benar dan melarang perbuatan munkar serta beriman kepada Allah*…"(Q 3: 110). Di sini kaum Muslim disebut sebagai "*umat terbaik*". Di sisi lain kaum Muslim disebut juga sebagai

komunal melainkan dia adalah seorang yang tulus mencari dan mengikut kebenaran (*hanîf*) dan yang pasrah kepada Tuhan (*muslim*) (Q 3: 67). Demikian agama seluruh nabi keturunan Ibrahim, khususnya anak-cucu Ya'qub atau Bani Israil (Q. 2: 133). Menurut Mas Dawam, Karena semua agama yang benar adalah agama yang mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan, maka tidak ada agama atau sikap keagamaan yang bakal diterima Tuhan selain sikap pasrah kepada Tuhan atau *islâm* itu. Dan karena *islâm* pada dasarnya bukanlah suatu *proper noun* untuk sebuah agama tertentu. Paham ini menjadikan Mas Dawam sebagai seorang Islam inklusif.

"*umat penengah,*" atau "*umat yang berimbang*". "*Demikianlah Kami jadikan kamu suatu umat yang berimbang, supaya kamu menjadi saksi atas segenap bangsa*…" (Q 2: 143).

Seperti kebanyakan penggagas Islam Inklusif menegaskan, Islam adalah agama penengah, umatnya adalah *wâsith*, yaitu orang yang berdiri di tengah, bisa memberi penilaian secara adil. Menjadi agama penengah yang menegakkan keadilan (hlm. 380-388) membuat Islam menjadi agama yang bercorak dinamis, yang dilambangkan dengan jihad di satu segi, tetapi sekaligus kelembutan dalam kedamaian di segi lain (hlm. 507-526). Dalam Islam keduanya tidak bisa dipisahkan. Kita berjihad untuk menciptakan kedamaian; tetapi kita juga harus menempuh kedamaian untuk mencapai tujuan-tujuan yang lebih tinggi, khususnya dalam mewujudkan keberadaan kita di dunia ini, *supaya menjadi saksi atas segenap bangsa*.

Mas Dawam menegaskan, itu sebabnya dalam Al-Quran ada gambaran bahwa surga itu ialah kedamaian, *Mereka di sana tidak mendengar cakap kosong, dan tiada mengandung perbuatan dosa, selain mengatakan, 'Salam! Salam!' (Damai, damai)* (Q 56: 25-26). Tetapi menjadi umat penengah memang sulit; menjadi saksi atas umat manusia itu tidaklah mudah, sehingga ada doa, setiap kali dalam shalat, "*ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm*" (*Tunjukilah kami ke jalan yang lurus*). Jalan apa itu? Yaitu, *Jalan mereka yang telah Kauberi segala kenikmatan, bukan (jalan) mereka yang mendapat murka, dan bukan mereka yang sesat jalan* (Q 1: 6-7). Siapakah yang mendapat murka? Menurut Mas Dawam, yaitu mereka yang hanya dapat menggunakan kekerasan dan sengaja melanggar hukum Allah. Siapakah yang sesat? Yaitu mereka yang hanya bisa memaafkan dan membiarkan yang terjadi biar terjadi, karena kurangnya kepedulian. Mas Dawam menegaskan dalam ensiklopedinya, bahwa umat Islam harus bisa berdiri di tengah-tengah antara sikap tegas dan keras tanpa pengampunan, dan kelembutan ketidakpedulian.

Untuk bisa mewujudkan keseimbangan dalam ukurannya yang tepat inilah yang sulit. Karena itu, Mas Dawam menegaskan selalu-lah memohon kepada Allah, agar senantiasa diberikan petunjuk. Dan yang menarik dari penafsiran al-Qur'an Mas Dawam, ia sangat yakin bahwa hal ini—selalu memohon petunjuk ke jalan yang lurus—yang ada dalam surat al-Fâtiẖah, merupakan kunci masuk ke dalam al-Qur'an. Dan visi Islam termuat secara padat dalam surat al-Fâtiẖah ini, sesuai firman, "*Dan sesungguhnya telah Aku berikan kepada engkau tujuh (ayat) yang diulang-ulang dan al-Qur'an yang agung*" (Q. 15: 87). Menarik bahwa Mas Dawam sangat yakin, bahwa visi Islam dalam al-Qur'an, bisa dikeluarkan dari penafsiran atas surat al-Fâtiẖah ini. Oleh karena itu makna Islam bisa di jelaskan dari al-Fâtiẖah. Ada tesis otentik dari Mas Dawam yang dikemukakannya dalam menggali visi Islam dari surat al-Fâtiẖah ini—yang tak lain akhirnya dari al-Qur'an sendiri (hlm. 23):

1. Tujuh ayat dalam surat al-Fâtiẖah ini dijelaskan secara berulang-ulang dalam seluruh isi al-Qur'an, karena itu,
2. Al-Qur'an sebenarnya berintikan atau intisarinya tercakup dalam al-Fâtiẖah, atau sebaliknya dapat juga dikatakan,
3. Isi al-Qur'an seluruhnya menjelaskan tujuh ayat dalam surat al-Fâtiẖah, sehingga,
4. Tujuh ayat dalam al-Fâtiẖah ini, membagi habis kandungan al-Qur'an, atau seluruh kandungan al-Qur'an dapat dibagi habis oleh tujuh ayat al-Fâtiẖah, dan karena itu,
5. Al-Fâtiẖah disebut al-Qur'an yang agung, karena al-Fâtiẖah adalah al-Qur'an *in a nutshell* — al-Qur'an dalam esensi.

Implikasi Makna al-islâm

Penafsiran visi Islam dari surat al-Fâtiẖah ini membawa Mas Dawam pada paham Islam Inklusif. Hal yang sama juga pernah dilakukan oleh Abul Kalam Azad, seorang pemikir Muslim India

yang juga terkenal dengan tafsir al-Fâtihahnya. Islam Insklusif seperti yang ditegaskan Mas Dawam dalam *Ensiklopedi al-Qur'an*-nya ini mempunyai implikasi bahwa konsep "*al-islâm*" merupakan titik temu semua ajaran yang benar. Inilah yang Mas Dawam sebut "kesatuan kenabian dan kerasulan". Yaitu bahwa semua nabi dan rasul mengemban tugas Ilahi yang sama dan tidak bisa, serta tidak dibenarkan, untuk dibeda-bedakan satu dari yang lain. Seorang Muslim secara tulus mempercayai semua nabi dan rasul tanpa kecuali: *Katakan olehmu semua (wahai umat Muhammad), "Kami beriman kepada Allah dan kepada sesuatu (ajaran) yang diturunkan kepada kami, serta yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ya'qub dan keturunan mereka, juga kepada sesuatu (ajaran) yang diturunkan kepada Musa dan Isa, dan yang diturunkan kepada para nabi yang lain dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari mereka itu, dan kami pasrah (muslimlûn) kepada-Nya*" (Q., 2: 136).

Untuk menyampaikan pesan pasrah kepada Tuhan itu kepada umat manusia, Dia telah mengutus utusan untuk setiap bangsa atau umat. Mereka menyampaikan pesan yang sama dengan bahasa yang berbeda-beda, sesuai dengan bahasa masyarakat tempat mereka mendapat tugas. Pada masa sebelum kedatangan Nabi Muhammad, seorang Nabi akhir zaman, utusan Tuhan itu datang silih berganti, di semua tempat, dan di setiap waktu yang diperlukan, dan hanya sebagian dari mereka itu yang diceritakan dalam Al-Quran. Menurut Mas Dawam, mereka yang hendak melakukan "*al-islâm*" juga dituntut untuk beriman kepada ajaran yang diturunkan kepada para nabi yang lain itu, jika pengetahuan mantap tentang ajaran mereka itu dapat diperoleh. Itu sebabnya, berbeda dengan banyak tokoh inklusif lainnya, Mas Dawam banyak menulis dan mengutif ayat-ayat dari berbagai kitab suci agama lain, seperti Bhagavad Gita, Alkitab, Tao Te Ching, dan sebagainya, karena Mas Dawam melihat adanya kebenaran dalam semua kitab suci tersebut.

Sikap pasrah kepada Tuhan sebagai unsur kemanusiaan yang alami dan sejati, kesatuan kenabian dan ajaran para nabi untuk semua umat dan bangsa, semuanya itu menjadi dasar universalisme ajaran yang benar dan tulus, yaitu *al-islâm*. Ini pula yang mendasari adanya universalisme Islam (dengan "I" besar), yang diyakini Mas dawam, dan yang secara historis dan sosiologis, di samping secara teologis (termuat dalam Al-Quran), telah menjadi nama ajaran "*al-islâm*" yang dibawa Nabi Muhammad Saw. Penamaan itu dibenarkan, karena ajaran Nabi Muhammad adalah ajaran pasrah kepada Tuhan ("*al-islâm*") *par excellence*. Paham inklusivisme Mas Dawam ini mendasari pikiran-pikiran Mas Dawam tentang peradaban Islam.

Jadi, "Islam" memang telah menjadi nama sebuah agama, yaitu agama Rasul Pungkasan. Namun ia bukan sekedar nama, tapi nama yang tumbuh karena hakikat dan inti ajaran agama itu, yaitu pasrah kepada Tuhan ("*al-islâm*"). Dengan begitu maka seorang pengikut Nabi Muhammad, menurut Mas Dawam, adalah seorang *muslim par excellence*, yang pada dasarnya tanpa mengekslusifkan yang lain, dalam menganut agamanya itu (seharusnya) senantiasa sadar akan apa hakikat agamanya, yaitu "*al-islâm*", sikap pasrah kepada Tuhan. Karena kesadaran akan makna hakiki keagamaan itu maka "Agama Islam", juga "orang Muslim" atau "umat Islam" selamanya mempunyai *impulse* universalisme, yang pada urutannya memancar dalam wawasan kulturalnya yang berwatak kosmopolit. Watak Islam universalis-kosmopolitan ini, menurut Mas Dawam dipadatkan dalam motto Nahdlatul Ulama (NU) dengan mengambil Q 3: 103, dan Muhammadiyah yang mengambil surat 104 (hlm. 639). Melalui kedua organisasi Islam terbesar ini—sejauh mewakili Islam di Indonesia—maka watak inklusivisme agama di Indonesia diharapkan dapat mewujudkan istilah Mas Dawam "Masyarakat utama" (*khayr-un ummah*), yaitu fondasi teologis untuk *civil society*.

Pengertian Iman

Saya masih ingin mengeksplorasi pandangan Islam inklusif Mas Dawam melalui pengertian iman yang dielaborasi Mas Dawam dalam ensiklopedinya. Dari segi etimologis, perkataan *îmân* dan *âman* berasal dari akar dan pengertian yang sama. Jika ada kaitan antara iman dan rasa aman, maka sesungguhnya itu merupakan keharusan. Tetapi dalam kenyataan hidup kita, hal itu belum tentu jelas benar. Buktinya, banyak orang yang secara lahiriah menunjukkan gejala beriman, namun dalam penampilan memperlihatkan gelagat dan sikap sebagai orang yang serba khawatir dan takut.

Menurut Mas Dawam, sesungguhnya, rasa aman masih dalam satu rangkaian dengan rasa harapan. Kedua-duanya berpangkal dari keyakinan bahwa Allah itu Maha Penyantun *(al-Ra'ûf)* dan Pelindung *(al-Muhaymin)* serta Pemberi Rasa Aman *(al-Mu'în)* kepada para hamba-Nya, dan sebaik-baik "Tempat Bersandar" *(al-Wakîl),* dan seterusnya. Maka rasa aman seorang yang beriman diperoleh dari keyakinan dan kesadarannya bahwa dia benar-benar "bersandar" (tawakal) kepada Yang Mahakuasa. Ada penuturan menarik dalam al-Qur'an berkenaan dengan iman dan rasa aman ini, yaitu ketika Nabi Ibrahim as. dicerca oleh kaumnya karena meninggalkan kepercayaan lama mereka yang musyrik dan diganti dengan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa (hlm. 74-78). Agaknya kaum Nabi Ibrahim di Babilonia itu merasa heran, mengapa Ibrahim tidak takut "kualat" meninggalkan berhala-berhala itu. Maka dijawab oleh Ibrahim: *Bagaimana mungkin aku takut kepada berhala yang kamu musyrikkan itu, padahal kamu tidak takut bahwa kamu memusyrikkan kepada Tuhan sesuatu yang tidak diberi-Nya kekuatan apapun terhadap kamu. Maka siapa dari dua kelompok (kami atau kamu) yang lebih berhak dengan rasa aman, jika memang kamu mengerti. Mereka yang beriman dan tidak mencampuri iman mereka dengan kejahatan; mereka itulah orang-*

orang yang mendapatkan rasa aman, dan mereka adalah orang-orang yang berpetunjuk. Sesungguhnya Tuhanmu itu Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui (Q., 6:81-82).

Menurut Mas Dawam, banyak penegasan dalam al-Qur'an bahwa orang yang beriman dan berbuat baik tidak akan merasa takut, dan tidak pula merasa khawatir (antara lain, Q., 6:48). Kemudian juga ditegaskan, *Mereka yang berkata, "Tuhan kami adalah Allah," kemudian bersikap teguh, maka para malaikat akan turun kepada mereka, dan berkata, "Janganlah kamu takut, dan jangan pula kamu khawatir, serta bergembiralah dengan surga yang dijanjikan kepadamu. Kami (para malaikat) adalah teman-temanmu dalam hidup di dunia dan di akhirat*…" (Q., 41:30).

Berdasarkan jaminan Tuhan itu, maka seperti dikemukakan Mas Dawam, jika kita benar-benar beriman, tentunya kita diliputi oleh rasa aman, tanpa pernah khawatir dan takut dalam hidup. Sikap ini akan berdampak luas, antara lain kita akan menjadi manusia penuh rasa percaya diri *(self convidence)*. Psikologi mengatakan bahwa rasa penuh percaya diri adalah pangkal kesehatan jiwa, dia juga membuat penampilan yang simpatik toleran bersahabat dan damai, serta tidak mudah tersinggung atau berprasangka. Dalam suatu firman Allah yang memuji Nabi, disebutkan bahwa Nabi Saw. itu toleran karena mendapat rahmat Tuhan (Q 3:159). Orang yang penuh rasa percaya diri akan dapat menangkal dan menghayati pesan Tuhan, *Hai sekalian orang yang beriman, jagalah dirimu sendiri. Orang yang sesat tidak akan berpengaruh kepadamu jika kamu memang mendapat petunjuk.* (Q 5:10).

Tetapi iman, diungkapkan Mas Dawam, sebagaimana disebut dalam sebuah hadis, adalah sesuatu yang dapat bertambah dan berkurang. Hal ini mengindikasikan bahwa iman merupakan sesuatu yang dinamik dalam arti berproses terus-menerus; jika mengalami pertumbuhan positif iman akan bertambah, tetapi jika mengalami pertumbuhan negatif iman akan berkurang. Oleh

karena itu, sekali iman tumbuh dalam jiwa, maka ia memerlukan pemeliharaan terus-menerus (h. 52). Dalam al-Qur'an disebutkan, *Dialah Yang telah menurunkan ketenangan (rasa aman, rasa tenteram) ke dalam hati orang-orang beriman, untuk menambah keimanan atas keimanan mereka (yang sudah ada)* (Q 48: 4). Orang yang beriman juga dilukiskan sebagai, *...bila ayat-ayat-Nya dibacakan kepada mereka, bertambah kuat keimanannya...* (Q 8: 2).

Mas Dawam menegaskan, salah satu fungsi adanya iman kepada Allah adalah harapan. Karena itu Allah dilukiskan sebagai *al-shamad*, tempat menggantungkan harapan. Penggunaan kata *al-shamad* sebenarnya adalah metafor. Dalam bahasa Arab, arti *al-shamad* adalah batu karang yang sangat kuat sehingga kalau kita bergantungan padanya, batu itu tidak akan goyah. Kemudian *al-shamad* dipakai untuk melukiskan Allah, karena Dia adalah tempat menggantungkan harapan. Jadi kalau orang lupa kepada Allah, salah satu yang akan berat ditanggungnya adalah hilangnya harapan. Kehilangan harapan berarti hidup akan sengsara. Itulah yang dimaksud bahwa orang yang lupa kepada Allah, Allah akan membuat dia lupa akan dirinya sendiri, yaitu kehilangan rasa tujuan dan rasa makna hidup.

Karena harapan merupakan bagian dari iman, maka kebalikan-nya, putus harapan berarti merupakan bagian dari kekafiran. Allah memberi peringatan, *Dan janganlah kamu berputus asa dari kasih Allah, sebab tidak ada orang yang berputus asa dari kasih Allah kecuali orang-orang kafir* (Q 12: 87). Dengan demikian manusia yang utuh adalah yang sanggup membina hubungan dengan Allah, sebab hubungan itu akan berdampak kepada pribadinya.

Orang yang beriman kepada Allah adalah orang yang apabila ditimpa kemalangan, dia sanggup melihat bahwa itu merupakan sesuatu yang biasa terjadi pada orang lain, *Kalau kamu merasakan penderitaan, mereka juga merasakan penderitaan, seperti penderitaan yang kamu rasakan* (Q 4: 104). Tetapi yang membedakan adalah,

...yang kamu harapkan dari Allah bukan apa yang mereka harapkan (Q 4: 104). Artinya, perbedaan antara orang yang beriman dengan yang tidak beriman adalah bahwa dalam keadaan apa pun orang beriman tetap berharap kepada Allah.

Iman dan Pembebasan

Mas Dawam menegaskan lagi, salah satu implikasi iman yang paling penting selain harapan di atas, adalah pembebasan. Paham pembebasan ini, dimulai dengan pengertian dasar iman itu, bahwa demi harkat dan martabatnya sendiri, manusia harus menghambakan diri hanya kepada TuhanYang Maha Esa. Dalam gambaran grafisnya, manusia harus melihat ke atas hanya kepada Tuhan Yang Mahatinggi, Sang Pencipta, dan kepada alam harus melihat ke bawah. Sedangkan kepada sesamanya manusia harus melihat secara mendatar (horizontal). Hanya dengan itu manusia menemukan dirinya yang fitri dan alami sebagai makhluk dengan martabat dan harkat yang tinggi.

Dengan ungkapan lain, manusia menemukan kepribadiannya yang utuh dan integral hanya jika memusatkan orientasi transendental hidupnya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa (Q 59: 19). Sebaliknya, bagi manusia, menempatkan diri dan martabat di bawah sesamanya atau, apalagi, di bawah objek dan gejala alam, akan membuatnya berkepribadian tak utuh. Ia akan kehilangan kebebasannya, dan hilangnya kebebasan itu mengakibatkan hilangnya kesempatan dan kemungkinan mengembangkan diri ke tingkat yang setinggi-tingginya (lihat entri *nafs*, hlm. 247-273).

Di sini kita bertemu dengan makna iman, yaitu menjadikan Tuhan Yang Maha Esa satu-satunya (secara monoteistik) arah dan tujuan kegiatan hidup kita. Ungkapan sehari-hari bahwa kita berbuat sesuatu *lillâhi Ta'âlâ* (demi *ridlâ* Tuhan), menggambarkan adanya pengarahan tujuan hidup kepada-Nya (Q 76: 8-9).

Maka dengan iman, Mas Dawam menuturkan, manusia akan memiliki kembali hidupnya yang otentik. Tidak lagi mengalami penyimpangan kepada hal-hal tidak esensial dalam lingkaran hidup sehari-hari. Manusia yang beriman akan mengemansipasi dirinya, dan mencari eksistensi yang otentik dalam perkenan (*ridlâ*) Tuhan, yaitu Wujud Nyata Yang Mutlak. Manusia yang beriman diliputi kesadaran mendalam bahwa Tuhanlah asal dan sekaligus tujuan hidupnya (Q 2: 156).

Menjadikan Tuhan sebagai tujuan hidup, dalam gambaran grafisnya lagi seperti diberikan ajaran agama, berarti menempuh hidup mengikuti "jalan lurus" (*al-shirâth al-mustaqîm*) yang membentang antara dirinya sebagai *das sein* dan Tuhan sebagal *das sollen*. Dalam realitas kesehariannya, berarti manusia harus selalu berjuang untuk hidup sejalan dengan bisikan suci hati nurani (*nûrâni*, bersifat cahaya, jadi suci dan baik, dan hanya menghendaki kesucian dan kebaikan) (h. 228-246, tentang *rûh*).

Jadi "jalan lurus" itu berhimpit, atau tumpang tindih, dengan hati nurani, pusat dorongan jiwa manusia untuk "bertemu" (*liqâ'*) dengan Tuhan. Maka keotentikan hidup yang dihasilkan iman kepada Tuhan itu didapatkan dengan menempuh jalan lurus tersebut, berbentuk sikap jujur dan "sejati kepada hati nurani" yakni hidup secara ikhlas (murni). Keikhlasan itulah yang membawa kepada keutuhan hidup manusia. Menurut Mas Dawam, keinsafan akan *ridlâ* Tuhan sebagai tujuan hidup membimbing manusia kepada kesadaran akan makna kematian. Sebab wujud kehidupan ialah adanya kematian, atau dengan kata-kata lain, kematian adalah bagian tak terpisahkan dari kehidupan. Kematian itulah "instansi" bagi kembalinya semua yang hidup kepada Tuhan (Q 29: 57). Kematian adalah batas akhir pengalaman manusia bergumul dengan persoalan "baik" dan "buruk", serta masa ujian baginya untuk memenangkan kebaikan atas keburukan (Q 21: 35). Kematian juga "instansi" yang mengawali keadaan manusia melihat eksistensi

dirinya secara sejati dan nyata, baik ataupun buruk dengan akibat kebahagiaan atau pun kesengsaraan sejati (Q 3: 185).

Karena itu, menurut Mas Dawam, menyadari kematian membawa akibat lebih lanjut berupa peningkatan rasa tanggung jawab, dan, pada urutannya, akan meningkatkan kualitas hidup itu sendiri. Sebab tanggung jawab itu, dalam bentuknya yang tertinggi, ialah tanggung jawab kepada Yang Mutlak Benar (*al-Haqq*) dan Yang Mutlak Baik (*al-Birr*), yaitu Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang hanya memperkenankan (meridlai) kebenaran dan kebaikan dari manusia.

Usaha sungguh-sungguh memenuhi rasa tanggung jawab itulah yang merupakan bentuk wujud (*mode of existence*) nilai manusia. Usaha itu mengejawantah dalam perjuangan terus-menerus (*mujâhadah*) untuk menemukan jalan kepada Tuhan, dan manusia akan memperoleh tingkat nilai dirinya sebanding dengan daya yang dicurahkan untuk perjuangan itu (Q 29: 69). Karena setiap "perjuangan" bagi Mas Dawam, mengimplikasikan suatu proses, tidak ada jalan henti dalam hidup. Manusia harus senantiasa mewujudkan kebaikan demi kebaikan secara lestari dan akumulatif, dari hari ke hari, dari masa ke masa (Q 32: 7).

Iman, Ilmu, Akhlak

Dalam *Ensiklopedi al-Qur'an*, Mas Dawam juga menunjukkan keterkaitan antara iman, ilmu, dan akhlak (etika). Iman semata mungkin akan membuat orang "beriktikad baik" dan berkeinginan untuk berbuat baik. Tapi jika kebaikan itu dilaksanakan tanpa ilmu, maka ada kemungkinan ia akan membuat kesalahan, sehingga merugikan diri sendiri dan orang lain. Iman tanpa ilmu dapat berbahaya. Tetapi lebih berbahaya lagi ialah ilmu tanpa iman. Sebab jika tidak dibimbing ke arah jalan yang lurus, ilmu akan mengabdi kepada kejahatan. Karena itu Nabi Saw. menegaskan

bahwa, "*Barang siapa bertambah ilmunya namun tidak bertambah hidayahnya, maka ia tidak bertambah dari Allah kecuali semakin jauh*". Maka Mas Dawam menegaskan, supaya ilmu benar-benar bermanfaat, ilmu harus didasari oleh budi pekerti luhur atau *al-akhlâq al-karîmah*. Cukuplah sebagai penegasan atas pekara ini kalau kita renungkan pernyataan Nabi bahwa beliau diutus hanyalah untuk menyempurnakan berbagai keluhuran budi; bahwa, "*Yang paling banyak memasukkan manusia ke dalam surga ialah budi luhur*". Bahkan Nabi Saw. juga menegaskan bahwa "*Tidak ada sesuatu yang lebih berat dalam timbangan daripada budi luhur*". Akhlak ini menjadi sangat penting sebagai prasarana etika untuk melandasi kemajuan peradaban (lihat entri *'ilm*, h. 527-550).

Dan untuk mencapai suatu kualitas peradaban, Mas Dawam menegaskan bahwa konsep amal saleh dalam agama Islam hampir selalu disebutkan berbarengan dengan iman untuk menunjukkan hubungan yang erat, malah tak terpisahkan antara keduanya. Prinsip ini juga dinyatakan dalam istilah-istilah lain, seperti "tali Allah" (*habl minallâh*) dan "tali manusia" (*habl minanâs*), takwa dan akhlak, bahkan, sebagaimana dalam shalat, *takbîr* (ucapan *Allâh Akbar*) dan *taslîm* (ucapan *assalâmu 'alaikum*). Sebuah hadis dengan riwayat Muslim menyebutkan sabda Nabi bahwa yang paling banyak memasukkan orang ke dalam surga ialah takwa kepada Allah dan budi luhur *(husn al-khuluq)*. Juga Mas Dawam menyontohkan, salam surat Al-'Ashr dikemukakan, *Demi waktu (sepanjang sejarah). Sungguh manusia dalam kerugian. Kecuali mereka yang beriman dan mengerjakan amal kebaikan, dan saling menasihati untuk kebenaran, dan saling menasihati untuk kesabaran dan ketabahan* (Q 103: 1-3). Surat tersebut menjelaskan bahwa manusia itu merugi, kecuali mereka yang beriman. Ini, menurut Mas Dawam, menegaskan bahwa keimanan itu menyimpan komitmen keadilan. Namun keimanan baru bersifat komitmen personal. Keselamatan tidak cukup diraih hanya dengan iktikad baik. Iktikad

baik baru berfungsi membawa keselamatan, baik individual maupun sosial, kalau dimanifestasikan dalam perbuatan baik. Setelah penampakan amal baik, untuk mencapai keselamatan masyarakat diperlukan adanya mekanisme yang memungkinkan anggota-anggota masyarakat saling mengingatkan mana yang baik dan benar. Inilah menurut Mas Dawam kebebasan menyatakan pendapat yang merupakan salah satu kebebasan asasi manusia. Kebebasan penting, menurut Mas Dawam, karena iman adalah masalah personal yang tidak bisa diukur dan dikontrol dari luar. Kita tidak boleh menilai iman orang lain; itu bukan wewenang kita. Nabi pernah mengatakan, "*Aku tidaklah diutus untuk membelah dada manusia*".

Kemudian, amal saleh masih bisa mengundang perdebatan karena ada masalah interpretasi. Mungkin saja kita memahami sesuatu sebagai hal yang benar padahal sebetulnya salah. Mungkin kita memahami sesuatu itu bermanfaat, tetapi sebetulnya berbahaya. Kita masih sering tidak bisa lepas dari hawa nafsu (keinginan pribadi). Sering kita cenderung melihat sesuatu itu baik kalau cocok dengan keinginan kita; kita cenderung melihat sesuatu itu benar kalau sejalan dengan pikiran kita, sehingga kita kehilangan objektivitas. Di situ mulai muncul bahaya. Kalau seseorang sudah mengklaim dirinya tahu mana yang baik, lalu minta diikuti, maka ia telah terperosok dalam otoritarianisme. Dan otoritarianisme adalah permulaan dari *thâghût* (tiran).

Di sinilah arti penting mekanisme "saling mengingatkan", sehingga tidak cukup hanya dengan iman dan amal saleh. Juga harus ada kebebasan yang cukup untuk mengingatkan apa yang baik dan benar. Ini untuk menjaga kemungkinan penguasaan hawa nafsu. Mungkin ada orang yang sangat tinggi motivasinya untuk berbuat baik, tetapi sebetulnya yang dia klaim sebagai kebaikan itu bukanlah kebaikan. Dia tidak mengetahuinya karena dikuasai tirani *vested interest* atau hawa nafsu. Karena itu, mekanisme yang memungkinkan

adanya istilah Mas Dawam yang diambil dari al-Qur'an, *tawâshaw bi al-ḫaqq* adalah *musyâwarah*. Secara bahasa, *musyâwarah* adalah proses saling memberi isyarat. Dalam ilmu *sharaf* (gramatika Arab), kata *musyâwarah* mengikuti *wazan musyârakah*, artinya menunjukkan tindakan timbal-balik, yaitu tindakan saling memberi isyarat. Dari uraian teologis ini, Mas Dawam mengasalkan penerimaan gagasan modern mengenai demokrasi dan *civil society*.

Dari apa yang sudah dikemukakan, menurut Mas Dawam, iman pasti akan membawa pengaruh kepada kehidupan, sehingga kalau kita beriman, dengan sendirinya kita berharap akan memperoleh kehidupan yang baik di dunia ini. Sebab Allah Swt. berfirman dalam Al-Quran dalam nada janji, *Allah tiada pernah menyalahi janji* (Q 3: 9), dan Allah tidak bakal menyalahi janji-Nya. Artinya, bahwa barang siapa beriman kepada Allah, maka Allah akan menyediakan kehidupan yang baik di dunia ini, dan juga kehidupan yang lebih baik lagi di akhirat. Janji itu untuk pribadi-pribadi dan kepada umat manusia sebagai kelompok, misalnya firman Allah Swt., *Sekiranya penduduk negeri beriman dan bertakwa, pasti Kami limpahkan kepada mereka segala berkah dari langit dan bumi. Tetapi mereka (tetap) mendustakan, lalu Kami timpakan azab sesuai dengan usaha mereka* (Q 7: 96).

Ini mirip sekali dengan janji Allah kepada para *Ahl al-Kitâb*, terutama mereka yang mengikuti Taurat dan Injil, yaitu kaum Yahudi dan Nasrani. Kalau mereka menegakkan ajaran yang mereka terima masing-masing dari Taurat dan Injil serta ajaran-ajaran yang diturunkan oleh Allah, maka mereka pasti akan mendapatkan kemakmuran seolah-olah mereka makan dari langit dan bumi. Allah berfirman: *Sekiranya Ahl al-Kitâb beriman dan bertakwa, pasti Kami hapus segala dosa mereka dan pasti Kami masukkan mereka ke surga yang penuh kenikmatan. Dan sekiranya mereka mengikuti ajaran Taurat dan Injil serta segala yang diturunkan dari Tuhan kepada mereka niscaya mereka akan menikmati kesenangan*

dari setiap penjuru, di antara mereka ada segolongan yang jujur, tetapi kebanyakannya berkelakuan tidak baik (Q 5: 65-66).

Di sini menurut Mas Dawam, ada korelasi antara iman dengan kehidupan lahiri, sebab yang batini tidak bisa diukur dari luar dan hanya Allah Swt. yang mengetahuinya. Dalam Al-Quran ada banyak sekali penegasan bahwa Allah Swt.-lah yang mengetahui takwa seseorang, Dan perbuatan baik apa pun yang mereka kerjakan niscaya tak akan ditinggalkan. Dan Allah Mahatahu mereka yang bertakwa (Q 3: 115).

Keterbukaan

Iman kepada Allah, yang menumbuhkan rasa aman dan kesadaran mengemban amanat Ilahi itu, menyatakan diri ke luar dalam sikap-sikap terbuka, percaya kepada diri sendiri (*karena bersandar kepada Tuhan dan karena ketenteraman yang diperoleh dari orientasi hidup kepada-Nya*—Q 46: 13). Dan karena iman mengimplikasikan pemutlakan hanya kepada Tuhan serta penisbian segala sesuatu selain daripada-Nya, maka salah satu wujud nyata iman ialah sikap tidak memutlakkan sesama manusia ataupun sesama makhluk (yang justru membawa syirik), sehingga tidak ada alasan untuk takut kepada sesama manusia dan sesama makhluk (Q 33: 39). Sebaliknya, kesadaran sebagai sesama manusia dan sesama makhluk akan menumbuhkan pada pribadi seorang beriman rasa saling menghargai dan menghormati, berbentuk hubungan sosial yang saling mengingatkan tentang apa yang benar tanpa hendak memaksakan pendirian sendiri (Q 103: 1-3).

Korelasi pandangan hidup seperti itu menurut Mas Dawam ialah sikap terbuka kepada sesama manusia, dalam bentuk kesediaan yang tulus untuk menghargai pikiran dan pendapat mereka yang otentik, kemudian mengambil dan mengikuti mana yang terbaik. Karena itu dengan sendirinya seorang yang beriman tidak mungkin

mendukung sistem tirani, sebab setiap tirani bertentangan dengan pandangan hidup yang hanya memutlakkan Tuhan Yang Maha Esa. Lebih dari itu, sikap terbuka kepada sesama manusia, dalam kedalaman jiwa saling menghargai namun tidak lepas dari sikap kritis, adalah indikasi adanya petunjuk dari Tuhan, karena memang sikap itu sejalan dengan rasa keutuhan atau takwa. Tujuan diutusnya para rasul ialah untuk menyampaikan iman kepada Allah dan hanya mengorientasikan hidup (menyembah) kepada Dia satu-satu-Nya, dan bersamaan dengan itu untuk menjauhkan manusia dari setiap bentuk objek ketundukan atau penyembahan (jadi, orientasi hidup) selain Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Yang termasuk ke dalam kategori *thâghût* itu ialah kaum tiran, diktator, despot, penguasa totaliter dan otoriter beserta ideologi yang mendasarinya, yang pasti tidak sejalan dengan semangat Ketuhanan Yang Maha Esa dan Perikemanusiaan. Ini menurut Mas Dawam menunjukkan keharusan adanya sikap kritis dalam memahami dan menerima, kemudian mengikuti, ide, pikiran, ajaran, dan lain-lain.

Sikap kritis yang mendasari keterbukaan itu merupakan konsistensi iman yang amat penting karena, seperti dikemukakan Mas Dawam, merupakan kelanjutan sikap pemutlakan yang ditujukan hanya kepada Tuhan dan penisbian segala sesuatu selain Tuhan. Maka, demi tanggung jawabnya sendiri, seseorang hendaknya mengikuti sesuatu hanya bila ia memahaminya melalui metode ilmu (kritis), (Q 17: 36) dan bahkan dalam hal ajaran-ajaran suci seperti agama hendaknya ia tidak menerimanya bagaikan orang yang tuli dan buta (Q 25: 73). Sekalipun agama lebih tinggi daripada akal, karena ia sejalan dengan akal atau tidak bertentangan dengannya, maka agama hendaknya didekati melalui jalan argumen yang masuk akal, dengan metode yang kritis (Q 16:125).

Prinsip-prinsip itu tak terpisahkan dari iman. Sebab dengan iman bagi Mas Dawam, manusia tergerak untuk selalu mendekati nilai-nilai yang terbaik, sebagai jalan mendekati Tuhan (*taqarrub*),

dan usaha pendekatan itu berwujud suatu proses terus-menerus tanpa henti, yang terjadi dalam kehidupan nyata sehari-hari. Kesungguhan (*mujâhadah*) dalam usaha pendekatan kepada Allah dengan menempuh jalan menuju-Nya itulah wujud nyata iman, dan dengan kesungguhan itu manusia mendapat jaminan berada di jalan Tuhan (Q 29:69). Proses pencarian jalan menuju Tuhan itu sendiri berarti pola hidup dinamis, yang menuntut kerja sama antarmanusia dalam jiwa ketuhanan dan kebaikan (Q 5: 2), serta dalam semangat saling membantu mencari yang benar, dan memikul bersama secara tabah beban perjalanan menuju kebenaran itu.

Maka menurut Mas Dawam, dengan beriman kepada Allah, kita menyadari tentang adanya asal dan tujuan hidup; bahwa hidup kita berasal dari Allah Swt. dan akan kembali kepada-Nya. Itulah makna yang kita ungkapkan dalam ucapan sehari-hari dengan mengambil dari Al-Quran, *Mereka yang berkata, bila ditimpa musibah—"innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'ûn"—kita milik Allah dan kepada-Nya kami pasti kembali* (Q., 2: 156). Dengan menyadari hal itu, maka hidup ini menurut Mas Dawam, harus ditempuh dengan penuh kesungguhan, penuh tanggung jawab. Beriman kepada hari kemudian merupakan penegasan tentang tujuan hidup ini, di mana ada pertanggungjawaban yang bersifat pribadi dan bukan kolektif (Q 6: 94).

Di akhirat menurut Mas Dawam, tidak ada transaksi jual-beli, asosiasi, bahkan syafa'at atau tolong-menolong. Kalau kita beriman kepada Allah dan hari kemudian, maka salah satu konsekuensinya adalah menjalani hidup ini dengan sungguh-sungguh karena kita akan mempertanggungjawabkan semua yang telah kita lakukan. Pengertian ini menurut Mas Dawam membawa kepada pengertian asasi mengenai takwa, yang menurut Mas Dawam menjadi dasar pembentukan masyarakat yang egalitarian (hlm. 671-684).

Pengertian Takwa (*Taqwâ*)

Inti takwa kepada Allah Swt. Menurut Mas Dawam adalah kesadaran yang sangat mendalam bahwa Tuhan itu hadir dalam hidup kita. Kalau kita betul-betul menghayati bahwa kita selalu ada dalam pengawasan Allah, maka kita tidak akan melakukan sesuatu yang kiranya tidak mendapat perkenan (*ridlâ*) Tuhan. Sebaliknya, kita hanya melakukan sesuatu yang sekiranya akan mendapatkan ridla Allah, sehingga nanti akan bisa kita pertanggungjawabkan di akhirat secara pribadi.

Bagi Mas Dawam, takwa sebagai derajat kemampuan mengendalikan diri dapat dibedakan dengan keislaman dan keimanan. Hal itu tecermin secara implisit dalam pernyataan ayat-ayat al-Quran, *Hai orang-orang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah*. Ayat tersebut menegaskan bahwa orang yang beriman masih diperintahkan untuk bertakwa. Menurut Mas Dawam, ilustrasi-ilustrasi yang diperoleh dari kitab suci al-Quran memberikan keyakinan kepada kita bahwa islam, iman dan takwa adalah tiga hal yang terpisah. Memang arti berislam yang sebenarnya juga harus mengandung pengertian beriman, dan beriman juga harus bertakwa. Namun sekali lagi, seperti telah diungkapkan dalam al-Qur'an, ketiga persoalan ini sering disebutkan secara terpisah (*al-infirâd*), yaitu islam, iman dan takwa yang dipahami sebagai hal yang memiliki pengertian yang sama dan tidak dibedakan.

Tetapi, sering pula didapatkan dalam al-Quran bahwa islam, iman, dan takwa disebutkan secara bersama-sama yang menuntut bahwa islam, iman, dan takwa sebagai tiga hal yang memiliki derajat perbedaan. Pemahaman bahwa hakikat islam, iman, dan takwa memiliki derajat yang berbeda juga dapat ditemukan seperti yang disebutkan dalam hadis Jibril atau hadis qudsi. Diceritakan bahwa Jibril menyamar sebagai seorang laki-laki dan meminta penjelasan kepada Rasulullah berkaitan dengan islam, iman, dan ihsan.

Dari situ menurut Mas Dawam, kita juga dapat menarik kesimpulan bahwa hakikat islam dapat dibedakan dengan iman dan takwa. Islam ternyata lebih memberikan penegasan pengertian pada kualitas lahiriah seseorang, seperti dalam kasus orang Badui tadi sehingga orang berislam itu kasat mata (dapat dilihat). Sementara itu, iman lebih memberikan penegasan pengertian pada penggambaran kualitas yang bersifat batiniah atau spiritual, yang memuncak pada takwa, sebagai indikasi iman. Dengan begitu, dapat kita pahami bahwa sebenarnya, berislam itu merupakan titik awal sebuah latihan dalam beriman dan bertakwa.

Maka Mas Dawam menegaskan, bahwa takwa adalah suatu cara dan pola menempuh hidup dengan tingkah laku yang selalu didasari oleh kesadaran bahwa Allah selalu hadir. Jadi, takwa adalah hidup dalam kehadiran Tuhan. Jika kita benar-benar menjalankan seluruh kegiatan kita dengan kesadaran bahwa Allah itu hadir, kita akan terlindungi dari marabahaya, terutama marabahaya spiritual (ruhani). *Hai orang-orang beriman! Jagalah diri kamu dan keluargamu dari api neraka, yang bahan-bahan bakarnya manusia dan batu, dijaga para malaikat yang keras dan tegar, tak pernah membangkang apa yang diperintahkan Allah kepada mereka, dan melaksanakan apa yang diperintahkan* (Q 66:6).

Istilah *qû* dalam ayat di atas yang berarti jagalah, dengan demikian menunjukkan bahwa kata takwa itu ialah sikap menjaga diri dari marabahaya, menempuh hidup dengan kesadaran sepenuhnya tentang kehadiran Allah atau yang disebut dengan keikhlasan. Keikhlasan tidak lain adalah jika kita berbuat sesuatu, maka *lillâhi Ta'âlâ*, semata hanya karena Allah. Sehingga dalam artian psikologisnya, menurut Mas Dawam, takwa dalam pengertiannya yang lebih luas adalah pengendalian diri, yang juga sebenarnya berarti kemampuan menunda kesenangan yang bersifat kekinian atau sesaat demi mendapatkan kebahagiaan yang sesungguhnya, yakni kebahagiaan ruhaniah. Dengan begitu, takwa juga dapat

dipahami sebagai sikap berpengharapan terhadap masa depan, yakni mengendalikan diri menunda kesenangan duniawi demi kesenangan akhirat yang lebih abadi. Dalam dimensi absolut, takwa adalah kemampuan melepaskan diri dari tawanan dirinya, dari belenggu kekinian dan kesekarangan, *captive of here and now*, yang dapat memperdaya manusia untuk memahami hakikat kediriannya.

Bagi Mas Dawam, pandangan hidup yang benar, sebagaimana dinyatakan al-Qur'an, adalah takwa yang harus terus diupayakan agar menjadi gerakan moral sosial (*social morality*), sehingga takwa yang pada mulanya hanyalah menjadi urusan pribadi, berubah menjadi persoalan masyarakat atau tanggung jawab sosial (etika).

Dengan demikian, kata Mas Dawam, perlu selalu diingat, masalah etika adalah universal, berlaku kepada siapa saja, tanpa memandang Muslim dan bukan Muslim. Dan ini telah menjadi sunnatullah. Hadis yang menjelaskan tentang perlunya melestarikan akhlak atau moral yang tinggi sebagaimana sering dikutip oleh ulama besar Buya Hamka, "*Sesungguhnya tegaknya suatu umat atau bangsa adalah kalau mereka memegang tinggi akhlak, dan jika akhlak ditinggalkan, umat pun akan hancur*". Takwa dengan budi pekerti yang tinggi sebagai perwujudannya bagi Mas Dawam harus terus dilestarikan sehingga lambat-laun menjadi etika sosial. Dari segi inilah Mas Dawam menegaskan adanya krisis dalam kebudayaan Islam sekarang: lemahnya etika sosial.

Penutup

Salah satu hal yang sangat menarik, yang saya dapatkan ketika menyunting buku *Ensiklopedi al-Qur'an* Mas Dawam adalah penegasan Mas Dawam bahwa Inti agama yang benar ialah sikap pasrah kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, Pencipta seluruh langit dan bumi (*fâthir al-samâwât wa al-ardl*). Tanpa sikap itu, menurut Mas

Dawam, suatu keyakinan keagamaan tidak memiliki kesejatian. Maka agama yang benar di sisi Tuhan Yang Maha Esa ialah sikap pasrah yang tulus kepada-Nya itu, yaitu dalam istilah al-Quran, *al-islâm*, (Q 3: 19)—seperti yang sudah diuraikan di atas—*Dan setiap bentuk penganutan keyakinan agama selain dari* al-islâm *dengan sendirinya tidak akan diterima oleh Allah* (Q 3: 85). Pasrah kepada Allah atau *al-islâm* itu sebenarnya adalah suatu sikap batin, jadi bersifat sangat perorangan (*personal*). Maka, dari sudut kenyataan ini, hanyalah orang bersangkutan sendiri saja, selain Allah Yang Mahatahu, yang benar-benar mengetahui apakah ia secara sejati pasrah kepada Allah (*muslim*) atau tidak.

Pandangan dasar itu menjadi salah satu landasan bahwa agama yang benar tidak mengakui adanya pelimpahan beban seorang pribadi manusia kepada pribadi lain dalam berhubungan dengan Tuhan. Sebaliknya, agama yang benar menegaskan bahwa hubungan antara seorang hamba dengan Tuhannya itu amat pribadi, baik dalam urusan pertaubatan maupun pertanggungjawaban mutlak atau terakhir (*final, ultimate)* atas suatu amal perbuatan.

Maka bagi Mas Dawam, karena tekanan yang begitu kuat kepada sifat pribadi hubungan kepada Allah itu, maka manusia diharapkan untuk tidak sedikit pun membayangkan bahwa ia dapat lepas atau bebas dari keharusan mempertanggung jawabkan amal perbuatannya di hadapan Allah. Setiap pribadi harus menyadari tidak ada sedikit pun kemungkinan baginya mendelegasikan pertanggungjawaban itu kepada orang lain. Bagi Mas Dawam, ini merupakan pangkal makna kemasyarakatan keyakinan agama atau iman. Sebab sikap pribadi yang penuh tanggung jawab kepada Allah akan dengan sendirinya melimpah dan mewujud nyata dalam sikap penuh tanggung jawab kepada sesama manusia atau masyarakat, bahkan kepada seluruh makhluk. Oleh karena itu, dalam berbagai ungkapan keagamaan, dinyatakan Mas Dawam adanya keterpautan antara iman dan amal saleh, antara tali hubungan dari Allah

dengan tali hubungan dari sesama manusia, serta antara takwa dan budi pekerti luhur. Pengertian ini membawa Islam pada agama moderat yang bisa mengakomodasi nilai-nilai demokrasi (*civic values*). Mas Dawam dalam sepanjang karirnya sebagai pemikir Islam di Indonesia telah mengajarkan kita bagaimana mengkaitkan nilai-nilai Islam Inklusif ini dengan nilai-nilai demokrasi.

Selamat berulangtahun ke-65 Mas Dawam, semoga Mas Dawam diberikan kesehatan yang lebih baik, dan usia panjang, sehingga bisa terus memberikan inspirasi pada gerakan pembaruan Islam dewasa ini, dan masa depan.[*]

M. DAWAM RAHARDJO DAN "NEGARA"

Vedi R. Hadiz

Sebelum berinteraksi dengannya dalam Dewan Redaksi Majalah *Prisma*, sebagaimana banyak rekan mahasiswa tahun 1980-an, saya mengenal Dawam lewat berbagai karangannya mengenai masalah-masalah pembangunan dan ekonomi politik. Saya terutama mengingat tulisan-tulisan Dawam, sebagian besar yang terbit di majalah *Prisma*, sebagai alat yang dipakai kawan-kawan saya untuk mulai memperkenalkan diri dengan berbagai teori mengenai pembangunan/keterbelakangan serta mengenai peranan Negara. Bersama Arief Budiman, Adi Sasono, dan almarhum Farchan Bulkin (yang juga sempat di Majalah *Prisma*), dapat dikatakan bahwa Dawam berperan besar dalam membantu untuk memperkenalkan satu generasi aktivis/mahasiswa kepada teori-teori tersebut, walaupun mungkin terlambat setidaknya satu dekade (dibandingkan rekan-rekan seangkatan kami di anak-benua India, Korea Selatan, Filipina, atau di Amerika Latin, kami sudah jauh tertinggal dalam bidang teori pada waktu itu).

Dalam tulisan ini saya ingin mengingat dan menelaah gagasan-gagasan Dawam terutama di tahun 1980-an yang berhubungan dengan peranan Negara dalam konteks masalah pembangunan/keterbelakangan dan mencoba memahami sebagian kecil sepak terjang Dawam dalam politik elite tahun 1990-an—dengan latar belakang tulisannya yang lebih teoritis di tahun 1980-an. Kajian

terhadap kedua hal ini mungkin dapat mengungkap berbagai kontinuitas dan diskontinuitas, konsistensi dan inkonsistensi—dalam pemikiran serta praktik sosial dan politik—sebagian anggota generasi aktivis/intelektual yang sudah kondang di tahun 1980-an, dan yang mempunyai pengaruh cukup besar terhadap perkembangan intelektual generasi saya sendiri.[1]

Konteks Sosial

Dalam membaca tulisan ini, diperlukan pemahaman terhadap *pengalaman* tahun dekade 1980-an tersebut bagi mahasiswa dan aktivis segenerasi saya. Perlu diingat bahwa Orde Baru-nya Soeharto sedang berada pada periode puncaknya dan gerakan rakyat, termasuk gerakan mahasiswa, yang sempat dalam keadaan koma berkepanjangan setelah dihantam oleh NKK (Normalisasi Kehidupan Kampus), sedang berupaya bangkit dan mencari format untuk menghadapinya. Secara ekonomi, Orde Baru masih menghasilkan angka-angka pertumbuhan ekonomi yang tinggi—ditunjang oleh uang minyak—walaupun sebuah "krisis" mulai melanda karena jatuhnya harga minyak di pasar internasional. Akibat hal yang terakhir, pemerintah terdorong untuk mulai menjalankan kebijaksanaan deregulasi, program liberalisasi ekonomi yang selektif dan terbatas, yang bagaimanapun juga turut merangsang ide-ide (walaupun yang kadangkala amat kabur dan saling bertentangan) tentang pentingnya peranan masyarakat dalam pembangunan.

Di samping itu, masalah kesenjangan sosial ekonomi yang semakin nyata dan kemiskinan rakyat menjadi bahan pembicaraan yang amat serius di kalangan aktivis mahasiswa, yang sering dikaitkan dengan dominasi perusahaan asing atau konglomerat Cina dalam perekonomian, serta konco dan keluarga Soeharto,

1 Perlu dicatat bahwa perbedaan usia saya dengan Dawam adalah lebih dari dua-puluh tahun—jadi kami terpaut persis satu generasi.

walaupun tema Tutut-Bambang-Tommy baru belakangan muncul. Berkaitan dengan itu, semua adalah pembicaraan yang semakin marak tentang demokratisasi sebagai lawan dari negara represif dan korup yang memasung hak-hak asasi manusia—apalagi karena kami mengamati perkembangan-perkembangan di Filipina dan Korea Selatan dengan cukup seksama.

Tentunya masalah-masalah di atas juga sudah digeluti oleh generasi sebelum kami. Tetapi ada perbedaan yang penting karena konteks spesifik yang ditemui. Perlu diingat bahwa di tahun 1980-an, tepatnya tahun 1985, Orde Baru berhasil menggolkan Pancasila sebagai azas tunggal serta undang-undang yang mengatur kehidupan organisasi kemasyarakatan dan politik dalam cara yang amat restriktif dan otoriter. Keberhasilan tersebut adalah pertanda kemenangan hampir mutlak Orde Baru terhadap semua lawannya. Kalau Orde Baru Soeharto sedang jaya-jayanya, sebaliknya para oposan—termasuk dari kalangan aktivis mahasiswa—sedang mencari jalan merumuskan strategi perlawanan dengan bantuan alat analisa dan teoritis baru (walaupun banyak juga yang lebih langsung "praktek" politik).

Perkembangan kapitalisme juga telah mencapai tahap yang lebih matang di Indonesia dibandingkan pada tahun 1960-an dan 1970-an, sekaligus dengan persoalan-persoalan marjinalisasi dan dislokasi sosial yang semakin menonjol, terlepas dari kekayaan yang juga menyertainya (setidaknya untuk sebagian orang). Alhasil, *sebagian* mahasiswa/aktivis generasi saya semakin meyakini bahwa kekuasaan Orde Baru yang tampak begitu kokoh tidak bisa dipahami lepas dari tatanan kapitalisme tertentu, lengkap dengan struktur dominasi-subordinasi dan eksploitatifnya. Mungkin yang "mendalami" cara pandang seperti ini tetap merupakan minoritas, tetapi kaitan antara Negara yang represif, ketidakadilan sosial dan struktur kapitalisme yang berkembang di Indonesia sempat menjadi bahan pembicaraan yang umum di kalangan aktivis mahasiswa

tahun 1980-an. Dalam kaitan ini, tokoh seperti Dawam menjadi salah satu tempat untuk menggali beberapa pemikiran alternatif (apalagi karena pendidikan resmi di universitas yang disensor dan dikontrol ketat oleh Orde Baru semakin dianggap banyak membuang waktu).

Negara dan Pembangunan/Keterbelakangan

Dalam beberapa tulisannya di tahun 1980-an, Dawam memberikan paparan yang cukup berarti bagi mahasiswa masa itu yang "haus pengetahuan" dan tidak didapatkan dalam proses pendidikan resmi. Karena akses kepada literatur teoritis pun amat sulit (apalagi kalau ditambah kemampuan Bahasa Inggris yang terbatas), rangkuman yang diberikan Dawam, Adi Sasono/Stritua Arief, dan lain-lain terhadap pemikiran Andre Gunder Frank, Samir Amin, Hamza Alavi, Giovanni Arrighi, Immanuel Wallerstein, Henrique Cardoso, Paul Baran, Maurice Dobb, Paul Sweezey, Ernest Mandel, dan masih banyak lagi, tentunya amat berguna. Saya ingat bahwa tulisan Dawam di *Prisma* selalu dilengkapi dengan banyak catatan kaki yang mencantumkan daftar buku baru yang dibacanya, dan yang tidak mungkin bisa diperoleh oleh sebagian besar mahasiswa yang berminat pada persoalan yang dibahas.

Tapi bukan sekadar rangkuman, Dawam juga menerapkan "pelajaran" yang dia dapatkan dari "bahan bacaannya" terhadap persoalan-persoalan konkrit yang dihadapi Indonesia pada masa itu.[2] Jelas sekali bahwa salah satu ciri dasar tulisan-tulisan Dawam tahun 1980-an adalah afinitas dengan berbagai versi teori ketergantungan/keterbelakangan dan Neo-Marxis lainnya. Kalau dikemukakan secara gamblang, buat Dawam era tahun 1980-an,

2 Misalnya, "Pendekatan Historis Struktural: Menemukan Format Pembangunan," *Prisma*, 10, Oktober 1986, hlm. 3-13; atau "Kritik Terhadap Marxisme dan Marxisme Sebagai Kritik Terhadap Pembangunan Kapitalis," *Prisma*, 1, Januari 1982, hlm. 75-89.

negara di Indonesia bersifat sentralistis dan otoriter dan lebih banyak berfungsi sebagai alat kepentingan kapitalisme internasional daripada untuk kepentingan rakyat. Dalam sebuah tulisan yang terbit di dalam buku *Esai-Esai Ekonomi Politik*, Dawam dengan cukup jelas mengutarakan pendapatnya bahwa Negara seperti ini cenderung menguntungkan modal asing secara ekonomi, karena tersangkut dalam hubungan sentra-periferi yang merugikan sebagian besar bangsa Indonesia sendiri, dan bahkan mendukung suatu proses pemiskinan budaya.[3]

Dalam tulisan tersebut dan yang lainnya, Dawam pun menunjukkan keyakinannya pada daya pembaharuan yang tersimpan di dalam masyarakat.[4] Yang menarik buat saya pada waktu itu, hampir selalu Dawam berbicara tentang kelas menengah, kaum profesional dan teknokrat sebagai aktor yang mempunyai potensi sebagai kekuatan pembaharu.[5]

Dengan kata lain, sebagaimana intelektual terkenal Indonesia lainnya pada tahun 1980-an, ia tidak banyak mempunyai perhatian terhadap perjuangan yang mungkin dilakukan lewat pengorganisasian politik kelas bawah (misal buruh atau tani), walaupun tema "rakyat" atau "kerakyatan" sering muncul dalam tulisannya. Ia sangat yakin tampaknya dengan "kebergunaan" orang yang boleh dikatakan mempunyai kedudukan kelas dan latar belakang sosial yang sama dengan dirinya sendiri. Tetapi keyakinan ini, buat saya, dan juga beberapa rekan lain "berdiskusi" pada waktu itu, kurang diteoritisir dengan baik. Di sini sebetulnya kemudian muncul suatu perbedaan antara pikiran generasi Dawam dengan *sebagian* aktivis generasi

3 Lihat cuplikan tulisan ini yang muncul diterbitkan kembali sebagai "Development and the Structure of Domination," dalam Ian Chalmers dan Vedi R. Hadiz (penyunting), *The Politics of Economic Development in Indonesia: Contending Perspectives* (London: Routledge, 1997), hlm. 130-135.

4 Misalnya "Gerakan Rakyat dan Negara," *Prisma*, 11, November 1985, hlm. 3-15.

5 Misalnya *"Development and the Structure,"* dan "Peran Angkatan, Formasi Sosial dan Negara," *Prisma*, 8, Agustus 1985, hlm. 47-62.

saya, yang menaruh perhatian yang lebih serius terhadap sektor masyarakat di luar kelas menengah, kaum yang paling tertindas, apakah dalam bentuk karya tulis atau dalam bentuk terjun secara langsung dalam pengorganisasian rakyat secara politik.

Mungkin perjuangan yang dijalankan oleh kelas bawah dirasakan terlalu "jauh" bagi tujuan-tujuan yang menurut Dawam perlu dicapai, yakni bagaimana agar negara bisa direstrukturisasi peranan dan fungsinya, apalagi negara yang bukan saja memainkan peranan politik, tetapi yang juga begitu dominan secara ekonomi.[6] Walaupun ada aspek praktis yang mempengaruhi fokus perhatian teoritis Dawam, suatu kontradiksi pun muncul dalam pemikirannya: ia menggunakan konsep dan alat analisa Marxis atau Neo-Marxis, tetapi persoalan perkembangan, kontradiksi, dan pergulatan kelas tidak pernah menonjol dalam tulisannya. Akibatnya, ia pun tidak pernah, menurut saya, secara serius mempersoalkan kepentingan obyektif dari anggota kelas menengah/profesional yang menjadi tumpuan harapannya, dalam konteks posisi dan peran mereka di dalam matriks hubungan kelas di Indonesia secara keseluruhan, dan di dalam struktur dominasi-subordinasi serta eksploitasi yang berkaitan. Menurut saya hal ini berhubungan erat dengan salah satu kelemahan umum dari sebagian besar penulis Indonesia yang menggunakan bahasa dan alat analisa Neo-Marxis di tahun 1980-an, yaitu amat jarangnya mereka melakukan penelitian empiris yang serius berlandaskan konsep dan teori yang pada waktu itu mereka pegang.

Tetapi, adanya kontradiksi ini bisa juga dipahami dengan cara lain. Walaupun Dawam tertarik pada daya penjelasan teori-teori yang berakar pada tradisi Marxis, sosialiasi politik awalnya adalah dalam organisasi sosial-kemasyarakatan bernapaskan Islam yang

6 Lihat "Topik Kita: Transformasi Fungsi Negara," *Prisma*, 5, Mei 1984, hlm. 2, atau "Tinjauan Historis Tentang Monopoli: Peranan Negara dan Persaingan Bebas dalam Perkembangan Kapitalisme Global," *Prisma*, February 1985, hlm. 57-72.

kebetulan amat berseberangan dengan almarhum Partai Komunis Indonesia di tahun 1960-an. Dari sudut pandang generasi, Dawam pun mengalami masa pertentangan keras antara PKI dengan beberapa organisasi dan partai politik yang bercirikan Islam. Dengan biografi seperti ini, mungkin amat sulit baginya untuk mengadopsi *world view* yang menonjolkan pertentangan kelas—apalagi kalau bersifat internal—karena hubungannya yang terlalu erat dengan jargon PKI.

Dengan alasan yang kurang lebih sama, saya kira penulis seperti Adi Sasono atau Farchan Bulkin, seperti Dawam, terutama menjadi tertarik pada varian Teori Ketergantungan dalam tradisi Marxis. Sebab, dalam tradisi ini, "lawan kita" pada dasarnya bersifat eksternal, kapitalisme asing, dan para "komprador" internal, dalam masyarakat maupun negara, sebenarnya mempunyai posisi yang kurang lebih subordinatif. Karena itu—dan hal ini menurut saya penting—mengadakan aliansi dengan sektor-sektor tertentu dalam negara, dan dalam masyarakat, misalnya "borjuasi nasional," menjadi sesuatu yang amat dimungkinkan.

Politik Negara/Politik Elite

Sepengetahuan saya, dan bisa saja saya salah karena kurang mengenal tulisan-tulisan Dawam di tahun 1990-an ke atas, Dawam tidak menteoritisir dengan sistematis strategi politik yang ditempuhnya ketika ia mulai terlibat dalam kancah politik tingkat elite secara lebih aktif. Kalaupun ia berbicara pada tataran teoritis dalam berbagai buku dan tulisannya yang sempat saya baca, kesan secara umum adalah perhatiannya semakin beralih kepada hal-hal yang bersifat praktis-pragmatis dibandingkan tulisan-tulisannya terlebih dahulu yang lebih reflektif-teoritis dan sempat menjadi sumber "menggali pengetahuan" bagi rekan-rekan segenerasi saya.

Lebih jauh lagi, bagi saya terlihat diskontinuitas dengan

tulisannya terdahulu yang secara terus terang banyak dipengaruhi oleh tema-tema yang menjadi perhatian para teoritisi Neo-Marxis. Misalnya, tulisan-tulisannya tentang konsep masyarakat madani, dan/atau peranan Islam di dalamnya, jelas lebih dipengaruhi oleh versi *civil society* dalam tradisi pemikiran liberal pluralis (misalnya Putnam, Fukuyama, dan lain-lain) dibandingkan Marxis (sebagaimana dipelopori Antonio Gramsci).[7] Ironisnya, para teoritisi liberal-pluralis tersebut boleh dikatakan adalah pewaris garis "teori modernisasi" keluaran Amerika Serikat tahun 1950-an dan 1960-an, yang merupakan *mainstream* ilmu sosial Indonesia (hingga kini!), dan yang secara langsung atau tidak langsung pernah dikritik oleh tulisan-tulisan Dawam, Adi Sasono, Arief Budiman dan lain-lain.

Artinya, sebagaimana Putnam atau Fukuyama, Dawam kini lebih berkutat pada peranan *civil society* yang progresif dan demokratis bila diisi dengan "stok modal sosial," dan tentunya oleh kelas menengah yang "beradab." Persoalan *civil society* menjadi masalah perkembangan budaya semata, dan bukan lagi masalah struktural. Di samping itu, tidak ada tempat di dalam pemahaman *civil society* seperti ini untuk konflik sosial—karena konflik adalah pertanda rendahnya "modal sosial." Dalam kaitan dengan debat tentang peranan kelas menengah dalam *civil society* atau "masyarakat madani," Dawam pun menawarkan perspektif yang menekankan peranan ICMI sebagai "mitra" pemerintah dalam pembangunan.[8]

Perlu dicatat bahwa dalam tradisi Marxis, *civil society* tetap merupakan ajang pergulatan antar berbagai kepentingan dalam masyarakat yang tidak bersifat homogen (dan oleh karena itu tidak

7 Misalnya, tulisannya berjudul "ICM, Masyarakat Madani dan Masa. Depan Politik Indonesia: Sebuah Catatan Akhir," dalam Nasrullah Ali Fauzi (penyunting) *ICMI: Antara Status Quo dan Demokrasi* (Bandung: Mizan, 1995); atau "Pemahaman dan Pemberdayaan Masyarakat Madani," makalah tahun 2003.

8 Lihat "ICMI, Masyarakat Madani…" hlm. 346.

semua elemen-nya bersifat progresif dan demokratis). Artinya, dalam *civil society* pun ada yang menindas dan ada yang ditindas. Dalam perkembangan pemikiran dalam tradisi yang belakangan ini, kelas menengah juga tidak bisa serta merta dianggap sebagai agen perubahan sosial yang progresif karena watak sosial-politiknya, sebagaimana kelas lain, ditentukan oleh konteks perkembangan historis serta kepentingan-kepentingan konkritnya. Artinya, asumsi tentang sifat progresif kelas menengah hanya bisa dibenarkan atau disalahkan lewat penelitian yang sifatnya empiris (dan historis-komparatif)—misalnya yang dilakukan oleh Kevin Hewison untuk Thailand atau Garry Rodan untuk Singapura.

Tentunya peralihan Dawam dari tradisi Marxisme bisa saja disebabkan oleh perkembangan pemikiran yang secara alamiah dialami oleh siapa saja dalam perjalanan hidupnya. Apalagi Marxisme secara umum dianggap mengalami krisis (tetapi mungkin juga pembaharuan?) setelah tahun 1989. Sekalipun demikian, di sini saya memberanikan diri untuk mengajukan alasan lain mengapa terjadi diskontinuitas antara pemikiran Dawam di tahun 1990-an ketika ia semakin terlibat dalam politik elite dengan tulisan sebelumnya di tahun 1980-an.

Pertama, pilihan berkecimpung dalam kancah politik elite di tahun 1990-an dengan sendirinya mempunyai implikasi terhadap pilihan-pilihan Dawam secara intelektual. Tentunya, sangatlah sulit untuk menampilkan diri sebagai intelektual yang memakai kerangkan analisa Marxis atau Neo-Marxis kalau sedang berinteraksi langsung dengan elite politik Orde Baru, terlepas dari posisi sosial yang didapatkan secara otomatis dari latar belakang Dawam dalam berbagai organisasi ke-Islaman. Selain itu, dalam kendaraan ICMI yang dipilihnya terdapat banyak tokoh Islam yang kebetulan memang berwatak konservatif, termasuk yang masuk dari jalur birokrasi atau ormas-ormas tertentu. Dengan kata lain, diperlukan bahasa dan konsep-konsep politik yang lebih akomodatif untuk

memungkinkan aliansi dengan jenis-jenis kepentingan semacam ini, misalnya "masyarakat madani" versi liberal-pluralis. Tidaklah mengherankan, misalnya, kalau buku Dawam tentang peranan intelejensia yang terbit tahun 1993, dalam konteks perjuangannya di dalam ICMI, memberikan perhatian yang besar terhadap ulama sebagai bagian dari intelejensia pembaharu.[9]

Mungkin juga saya agak berlebihan dalam menekankan aspek diskontinuitas, karena tentunya Dawam juga dikenal banyak menulis tentang peranan agama, khususnya Islam, sebagai kekuatan pendukung transformasi masyarakat sejak tahun 1980-an juga. Tetapi, biar bagaimanapun saya pikir memang telah terjadi paling sedikit pergeseran orientasi pemikiran yang dipengaruhi oleh kebutuhan praktis dalam berkiprah dalam politik elite tahun 1990-an—apalagi di masa ICMI sedang mempunyai pengaruh besar. Lebih jauh lagi, menurut hemat saya, pergeseran ini sebetulnya sudah difasilitasi sebelumnya oleh *jenis* pemikiran Neo-Marxis yang pernah mewarnai tulisan-tulisan Dawam pada dekade sebelumnya. Penilaian saya yang terakhir ini tentu memerlukan penjelasan lebih lanjut.

Dalam salah satu tinjauannya yang paling lengkap terhadap pemikiran Neo-Marxis tentang pembangunan, terbit tahun 1982, Dawam mengakhiri pembahasan dengan menyebutkan tesis "*dependent development*" yang diajukan teoritisi macam Evans, Furtado dan Cardoso (yang kemudian menjadi Presiden Brasil). Tesis ini diajukan sebagai penyempurnaan terhadap tesis *underdevelopment* ala Frank karena memungkinkan konseptualisasi tentang semacam kapitalisme di periferi yang mampu mempunyai dinamikanya sendiri serta melahirkan suatu "borjuasi nasional"—bahkan menelurkan suatu aliansi antara borjuasi nasional, negara,

9 Lihat *Intelektual, Intelegensia, dan* Perilaku *Politik Bangsa*: *Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1994).

dan borjuasi internasional.[10] Walaupun posisinya tetap berada di "pinggiran" sistem kapitalisme internasional, suatu kapitalisme lokal dan kapitalisme negara dapat berhasil muncul, menurut tesis yang belakangan ini. Perlu dicatat bahwa dalam tulisan ini Dawam tetap menganggap bahwa bentuk kapitalisme seperti yang dibayangkan Cardoso dan lain-lain merupakan sumber pelestarian hal-hal buruk seperti kemiskinan dan alienasi manusia.

Meskipun demikian, jenis pemikiran Neo-Marxis ini, yang masih berada dalam kategori teori Ketergantungan/Keterbelakangan lebih luas, secara konseptual memberikan "peluang" untuk mengadakan aliansi dengan elemen-elemen dalam negara, termasuk birokrasi, guna membangun kapitalisme dalam negeri yang mempunyai dinamikanya sendiri. Hal ini membenarkan a) penekanan terhadap posisi kaum intelektual/professional/kelas menengah yang bertugas untuk mengambil posisi yang penting dalam birokrasi dan teknokrasi negara, dan kemudian berperan sebagai pembaharu; b) memungkinkan aliansi antara elemen intelektual/professional/kelas menengah dengan "borjuasi nasional"—yang bisa saja diinterpretasikan dalam konteks Indonesia sebagai "borjuasi pribumi" atau "borjuasi Muslim"—meskipun dibesarkan sebagai hasil hubungan dengan negara otoriter. Sebagaimana diketahui, elemen-elemen ini menjadi bagian yang penting dalam aliansi yang dibangun dan sempat berjaya dalam kendaraan ICMI di tahun 1990-an.

Tetapi perlu dicatat bahwa di tahun 1985, Dawam berpendapat bahwa sejarah Indonesia telah gagal melahirkan borjuasi pribumi, setidaknya dalam makna yang konvensional. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa "satu-satunya jalan yang dapat diandalkan adalah membentuk teknokrasi dan birokrasi yang dapat mengendalikan pertumbuhan ekonomi." Yang diharapkan dalam jangka panjang adalah lahirnya "burjuasi" dalam "pengertian baru," yang

10 Lihat "Kritik Terhadap Marxisme," hlm. 88-89.

menurut Dawam termasuk golongan profesional, dan yang dapat "mewujudkan aspirasi mereka."[11] Walaupun tulisan itu menyebutkan bahwa pengertian "baru" tersebut didukung oleh tulisan teoritisi macam Poulantzas dan para anggota Mazhab Frankfurt, sayangnya penilaian ini tidak didukung oleh uraian teoritis yang lebih rinci (malah bisa dikatakan bahwa teori Poulantzas lebih banyak menyangkut apa yang ia sebut "kelas menengah baru"—dalam kaitan dengan kelas "bourjusi kecil" tradisional—bukan menyangkut borjuasi baru).

Intinya, dalam aliansi dengan elemen negara dan borjuasi—sebagaimana kelak terjadi di dalam kendaraan ICMI—kaum intelektual dan profesional tetap memainkan peran paling penting bagi Dawam. Tetapi sekali lagi saya agak ragu apakah peranan penting ini telah cukup diteoritisir, apalagi didukung oleh penelitian empiris (termasuk yang bersifat komparatif).

Apa yang sebenarnya akan menentukan watak sosial politik dan kepentingan konkrit kaum intelektual dan profesional ini kalau sudah masuk dalam negara? Apa yang akan menghambat mereka untuk bertindak korup dan semena-mena dalam negara yang berfungsi menurut logika dari suatu bentuk kapitalisme yang (sampai sekarang) bersifat "predatoris" (istilah yang dipakai oleh saya dan Richard Robison dalam buku *Reorganising Power in Indonesia: The Politics of Oligarchy in an Age of Markets*). Jawaban yang tersirat hanyalah moralitas belaka—sesuatu yang sayangnya amat gampang luntur di hadapan "peluang-peluang" yang disediakan oleh kekuasaan negara. Boleh jadi, produk dari aliansi ini adalah semacam populisme teknokratis, yang tidak lepas dari korupsi dan *money politics,* sebagaimana terlihat beberapa cirinya di Malaysia atau di Thailand di masa Thaksin.

11 Lihat "Peran Angkatan," hlm. 62.

Kesimpulan

Dawam Rahardjo jelas merupakan salah satu intelektual Indonesia yang paling berpengaruh, produktif dan serius dalam dua atau tiga dekade terakhir ini. Tulisan singkat ini merupakan suatu usaha kecil untuk memahami beberapa aspek dari pemikirannya—yang sebetulnya menjangkau masalah-masalah yang begitu luas dan bervariasi—dalam konteks beberapa perkembangan dalam kehidupan intelektual dan politik Indonesia secara lebih luas. Titik tolaknya adalah tulisan-tulisan Dawam di tahun 1980-an yang sempat berpengaruh terhadap sebagian rekan-rekan seangkatan saya sendiri.

Dalam beberapa hal, tulisan ini telah melontarkan kritik, tetapi dari suatu posisi yang memberikan apresiasi yang jujur terhadap sumbangan yang diberikan Dawam dalam khazanah pemikiran Indonesia tentang pembangunan dan negara. Sampai sekarang pun peranan Dawam masih sangat berarti—misalnya dalam memperjuangkan kebebasan berpikir dan berkeyakinan agama di Indonesia—di masa paska-otoriter ini di mana budaya otoriter kelihatannya masih melekat kuat di mana-mana.

Akhir kata: Selamat Ulang Tahun Mas Dawam![*]

PLURALISME DAN AMANAH KECENDEKIAWANAN: BELAJAR BERSAMA DAWAM RAHARDJO

M. Syafi'i Anwar

Jumat, 20 April 2007. Siang itu Mas Dawam, begitu saya dan kawan-kawan biasa memanggilnya, tampak agak sedikit lebih sehat. Badannya sudah kelihatan sedikit lebih gemuk, mukanya sedikit cerah, dan suaranya terdengar agak mantap. Dua minggu sebelumnya, saya sempat cemas melihat kondisi fisiknya, saat ia terbaring lemah di rumah sakit Medistra, Jakarta. Saat itu ia mengalami krisis dan untuk ketiga kalinya dirawat di rumah sakit. Siang itu ia menceritakan kondisi kesehatannya, pengalamannya selama sakit, dan "revolusi" sikap keberagamaan dan visi hidupnya dengan penuh semangat.

Dikelilingi para sahabat, kolega, dan mantan muridnya, Mas Dawam menceritakan betapa, selama beberapa kali mengalami krisis karena sakit yang dideritanya, ia menemukan mukjizat dan hikmah karena doa dan kedekatannya kepada Tuhan. Doa yang bukan saja berasal dari dirinya dan komunitasnya, tapi juga doa dari para sahabat dan koleganya, termasuk dari komunitas Ahmadiyah, komunitas Eden, dan juga komunitas Kristen yang sering mengunjunginya di kala ia terbaring di rumah sakit. Ia menceritakan, sebagai Muslim yang taat, ia bermunajat kepada Allah melalui salat tahajud yang dilakukan rutin tiap malam. Diakuinya, walaupun

tidak semua doanya dikabulkan, ada beberapa hikmah dan mukjizat yang dialaminya sehubungan dengan doanya itu. Ia juga percaya bahwa doa yang tulus dan dibacakan, misalnya, oleh seorang pendeta atau pastur pun akan didengar Tuhan. "Bahkan, ketika berberdoa, mereka bukan saja melakukannya dengan tulus dan pasrah, tapi juga menyatakannya sampai ke hal yang detail dan menyentuh kalbu. Saya sering tersentuh dan terharu dibuatnya, dan saya yakin Tuhan mendengar doa mereka, seperti halnya Tuhan pun mendengar doa kita kaum Muslimin," katanya jujur.

Kami mendengarkan dengan khusyuk cerita itu. Tapi kekhusyukan kami segera cair setelah Mas Dawam, atas permintaan pembawa acara, meniupkan lilin bertuliskan "65 tahun," sementara hadirin mengumandangkan "panjang umurnya" sambil bertepuk tangan. Itulah pesta ulang tahun yang dirayakan secara amat sederhana. Malah, seingat saya, selama berpuluh-puluh tahun mengenal dan bekerja bersama Mas Dawam, itulah perayaan HUT-nya yang pertama kali saya saksikan.

Tapi barangkali bukan acara HUT itu sendiri yang penting. Yang menarik bagi saya, dan mungkin juga bagi mereka yang hadir, adalah pernyataan dan kesaksikan seorang Dawam Rahardjo hari itu. Sepertinya ada semacam "revolusi" dalam sikap keberagamaannya. Memang, bagi mereka yang tidak mengenal Mas Dawam, tidak mengenal jalan pikirannya, atau berpaham keagamaan yang eksklusif, mendengar kesaksian semacam itu bisa jadi menimbulkan salah paham atau bahkan kecurigaan bahwa Dawam sudah "menyamakan" atau "merelatifkan" kedudukan semua agama. Padahal, bukankah para mubalig seringkali menyitir ayat al-Qur'an yang artinya berbunyi "Islam adalah agama yang paling benar"? Juga bahwa Islam itu *ya'lu wala yu'la alaih*, "tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi darinya"? Apakah ia sudah menjadi penganjur relativisme agama? Apakah semua itu ada hubungannya dengan sikapnya menolak fatwa MUI tentang pluralisme, liberalisme,

sekularisme, serta pembelaannya terhadap hak asasi kelompok minoritas semacam Ahmadiyah, Komunitas Eden, dan kelompok minoritas lainnya? Apakah seorang Muhammad Dawam Rahardjo yang dibesarkan dalam tradisi dan alam pikiran Muhammaddiyah sudah berubah?

Pertanyaan-pertanyaan semacam itu wajar muncul jika orang menyimak pikiran dan sepak terjang Mas Dawam sejak beberapa tahun terakhir ini. Apalagi ia termasuk salah seorang yang sangat vokal (dan keras) dalam mengkritisi fatwa MUI. Bahkan ia secara terbuka membela hak-hak asasi kelompok Ahmadiyah, Kelompok Eden, dan kalangan non-Muslim yang diperlakukan secara tidak adil dan bahkan menjadi sasaran tindakan kekerasan oleh sekelompok orang atau kalangan tertentu, sekali pun ia secara tegas menolak teologi atau keyakinan kelompok-kelompok minoritas tersebut. Kita harus berpanjang kalam untuk menjelaskan soal ini. Tapi, di bawah ini, saya akan membatasi diri pada hal-hal yang berkaitan dengan Mas Dawam, dengan melihatnya secara lebih menyeluruh dari kiprahnya sebagai aktivis LSM, pemikir, dan juga intelektual Muslim terkemuka.

Kombinasi Pemikir dan Pekerja

M. Dawam Rahadjo mungkin adalah satu di antara sekian banyak tokoh dan intelektual terkemuka di negeri ini yang ketokohan dan kecendekiawannya dibesarkan dari kancah LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat). Bahkan gelar tertinggi dalam dunia akademis (professor/guru besar) yang pertama kali diperoleh lewat Universitas Muhammadiyah Malang (1993) pun diperoleh saat ia aktif dalam kancah LSM. Kepada saya Mas Dawam pernah mengatakan, pergumulan intensnya dengan dunia LSM—baik dalam skala nasional maupun internasional—diperolah lewat kontak-kontaknya dengan sesama rekan aktivis LSM di luar negeri,

literatur, seminar dan pelatihan. Semua itu telah memperkaya khazanah pemikirannya.

Tapi meskipun terlibat intens dengan LSM, Dawam berbeda dengan tokoh maupun aktivis LSM. Ia nampaknya tak mau terjebak dalam aktivisme yang membelenggu kreatifitas pemikirannya. Bahkan melalui LSM, ia pun menggerakkan semangat intelektualisme. Ia aktif menulis, menganalisis perkembangan, merumuskan teori-teori, atau membuat berbagai alternatif pemecahan masalah. Sebagai intelektual dan sekaligus praktisi, Dawam adalah tipe orang yang selalu mempunyai "kegelisahan kreatif." Rasa keingintahuan intelektualnya *(intellectual curiosity)* yang tinggi, diimbangi dengan etos kerja yang produktif. Hasilnya: perpaduan yang dinamis. Itulah yang membuat Dawam sangat produktif menulis. Mulai dari soal ekonomi, politik, agama, sampai ke filsafat, sastra dan budaya. Ia bisa berdiskusi berjam-jam tentang filsafat Hegel, Marx, Iqbal atau Ali Shariati. Tapi di kesempatan lain, ia tekun menggarap pekerjaan teknis-administratif; atau merencanakan pembangunan desa, irigasi, tambak dan masalah transmigrasi. Ia tak canggung dengan semua pekerjaan itu. Sekali pegang pekerjaan, ia akan berusaha *to do the best*. Tak mengherankan bila di kalangan LSM ia dikenal "bertangan dingin" bila mengurus sesuatu. Pada diri Dawam, memang bergabung dua kekuatan: pemikir dan pekerja.

Dalam pemikiran ekonomi, secara umum dapat dikatakan fokus perhatian mantan Direktur LP3ES dua periode (1980-1986) ini, tidaklah pada ekonomi moneter, tapi lebih pada ekonomi politik. Pusat perhatian Dawam pada ekonomi-politik nampak jelas kalau dibaca kumpulan karangannya "Esai-Esai Ekonomi Politik." Demikian pula kalau kita membaca pidato pengukuhannya yang diterbitkan LP3ES, "Pragmatisme dan Utopia: Corak Nasionalisme Ekonomi Indonesia." Ia punya alasan tersendiri jatuh cinta pada ekonomi politik. "Dengan ekonomi-politik kita akan lebih memahami dinamika perkembangan masyarakat," ujarnya.

Dawam sepakat dengan ekonom Robert Heilbrouner bahwa dinamika masyarakat dapat ditelaah melalui pengamatan terhadap evolusi sosial yang merupakan hasil interaksi, antara proses ekonomi dan perubahan sosial politik.

Sebagai cendekiawan yang besar di kancah LSM, pemikiran Dawam umumnya kritis dan cenderung berorientasi pada teori-teori sosial untuk memperkuat posisi tawar-menawar antara masyarakat *(society)* vis a vis negara *(state)*. Tapi ia sama sekali bukan oposan, dan tidak pula menganut oposisionalisme. Teori dan medote yang dikembangkannya mungkin lebih pas disebut "kritis-alternatif." Dengan jujur ia mengakui bahwa metode kritis-alternatif-nya dipengaruhi pemikiran Marxian atau Dependensia. "Saya tak menghindar, bahkan saya meminjam perspektif Marxian sebagai alat analisis problem kemanusiaan. Tapi saya bukanlah penganut Marxisme sebagai ideologi," ujarnya pada sebuah media ibu kota tahun 1992.

Dengan argumen di atas, Dawam tanpa ragu-ragu memposisikan dirinya sebagai penganut pendekatan historis-struktural yang menyatukan analisis ekonomi-politik dengan sejarah ekonomi. Dengan pendekatan historis-struktural, Dawam menghindar dari pemikiran utopis-normatif yang ahistoris, artifisial, dan berorientasi pada lompatan jauh ke muka yang ilusif. Ia menolak metode fungsional ala Parsonian yang banyak dipakai para protagonis teori modernisasi di Dunia Ketiga, tak terkecuali di Indonesia. Secara singkat, barangkali inilah yang membedakan Dawam dengan para proponen teori modernisasi, termasuk dari kalangan cendekiawan Islam. Bahkan perlu dicatat, pandangan Dawam tentang gagasan modernisasi berbeda, misalnya dengan pandangan Cak Nur (Nurcholish Madjid). Dawam cukup kritis dengan teori-teori atau paradima modernisasi, dan dia mengakui dalam beberapa hal berbeda pandangan dengan Cak Nur, meskipun ia juga memberikan apresiasi yang tinggi terhadap pemikiran-pemikiran Cak Nur.

Islam Transformatif

Sementara itu, jika kita teliti tulisan-tulisan Dawam dalam bidang agama, juga nampak bahwa ia pun banyak menggunakan pendekatan historis-struktural. Esai-esainya di sekitar ekonomi Islam seperti tampak dalam bukunya *Perspektif Deklarasi Makkah: Esai-esai Ekonomi Islam* dan berbagai artikel lainnya menunjukkan konsistensi pendekatannya. Dalam soal metodologi penafsiran al-Qur'an misalnya, ia tanpa ragu-ragu mengajukan pendekatan historis-struktural sebagai alternatif bagi pendekatan "konvensional" yang menurutnya masih cukup dominan dalam khasanah studi al-Qur'an. "Melalui pendekatan historis, kita akan bisa menafsirkan dan mengembangkan ayat yang biasa menjadi konsep makro," tulisnya. Bagi Dawam, al-Qur'an adalah kitab suci yang mendorong dan merangsang umatnya berfikir historis.

Dalam interpretasinya, al-Qur'an itu menjelaskan kategori-kategori sosiologis dengan definisi, pengertian, dan keterangan dalam bentuk-bentuk *(story)* yang merupakan rangkaian gelombang sejarah umat manusia. Bila kita mengikuti tulisannya dalam rubrik "*Ensiklopedi al-Qur'an*" dalam jurnal *Ulumul Qur'an* yang dipimpinnya, akan nampak pengaruh dari metode historis-struktural yang dianutnya itu. Sayangnya, jurnal Islam yang terkemuka di mana saya juga pernah menjadi salah seorang pengasuhnya, kini sudah "almarhum", alias tidak terbit lagi.

Implikasi dari pendekatan historis-struktural dalam pemikiran keagamaan Dawam adalah pengembangan dari apa yang disebutnya sebagai "teologi emansipatoris." Berdasarkan teologi ini, menurut Dawam, Islam adalah ideologi pembebas yang bertujuan mewujudkan masyarakat egaliter, adil, dan demokratis. Dan kalau ditelusuri lebih lanjut, teologi emansipatoris Dawam pada dasarnya berpangkal pada filsafat praksis, yakni kesatuan dialektis antara teori dan praktek; aksi dan refleksi; serta iman dan amal.

Fachry Ali dan Bahtiar Effendy dalam buku mereka, *Merambah Jalan Baru Islam*, menggolongkan Dawam sebagai intelektual Muslim yang mempunyai corak pemikiran "Sosialisme-Demokrasi Islam." Ciri pokok pemikiran sosialisme-demokrasi Islam, menurutnya, adalah memahami keadilan sosial dan demokrasi sebagai unsur pokok Islam. Jalan yang ditempuhnya melalui gerakan sosial-ekonomi dan intelektual untuk menciptakan perubahan masyarakat yang berkeadilan sosial dan demokratis. Saya sendiri lewat buku saya *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* mengelompokkan Dawam dalam eksponen cendekiawan yang berorientasi pada aliran "Islam transformatif." Dalam aliran ini, misi Islam yang utama adalah kemanusiaan. Untuk itu Islam harus mampu menjadi kekuatan yang dapat memotivasi secara terus-menerus dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya menuju pada pendakian (*al-aqabah*) yang lebih baik serta bersikap kritis terhadap perubahan sosial.

Berbeda dengan neo-modernisme Islam yang umumnya lebih merupakan gerakan ide dengan fokus perhatian pada aspek-aspek teo-filosofis pemikiran keberagamaan umat, Islam transformatif merupakan gerakan intelektual yang mencoba merumuskan formula baru dalam mengatasi masalah-masalah sosial-ekonomi umat melalui terobosan-terobosan teologis. Dan Dawam ternyata tak sendirian. Tokoh-tokoh intelektual Muslim semacam Kuntowijoyo, Muslim Abdurrahman, Masdar F. Mas'udi, Mansour Fakih, dan lain-lain, juga termasuk di dalamnya. Mereka tak menghendaki teologi sebagai sistem kepercayaan elitis, yang hanya dimiliki para ahli dan tokoh agama semata. Bagi mereka, teologi adalah sebuah pergumulan dengan realitas sosial dan hati nurani umat yang lemah, teralienasi, dan tertindas (*mustad'afin)*. Itulah sebabnya, Dawam ia akrab dengan pemikiran-pemikiran Marx, Erich Fromm, Andre Gunder Frank, Dos Santos, Ivan Illich, Ali Syari'ati, Murtadha Muttahari, Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, di samping pemikir-pemikir

lainnya. Bagi Dawam, tokoh-tokoh di atas mempunyai komitmen dan pemihakan yang jelas pada kemanusiaan universal.

Sikap Dawam tentang Pluralisme

Kembali kepada sikap dan keberagamaan Dawam yang saya singgung pada awal tulisan ini, persoalan krusial yang menjadi permasalahan pokok nampaknya adalah sikap Dawam tentang pluralisme. Dalam sebuah tulisannya yang berjudul "Ketika MUI Mengharamkan Pluralisme" (*Koran Tempo*, 1Agustus 2005), Dawam mengulas secara kritis fatwa MUI tentang pluralisme. Menurut Dawam, fatwa itu terlalu dipengaruhi oleh keyakinan hegemonik sekelompok ulama konservatif, yang pada gilirannya akan mengancam kebebasan beragama di Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Dawam berpendapat, dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia, baik negara atau MUI, tidak berhak menyatakan bahwa agama yang satu benar dan agama yang lain salah, atau "sesat menyesatkan" seperti yang dituduhkan kepada Ahmadiyah dan lain-lain. Bagi Dawam, semua agama harus dianggap benar, tetapi benar menurut keyakinan pemeluk agama masing-masing. Pandangan ini, katanya, merupakan landasan bagi keadilan, persamaan hak, dan kerukunan antarummat beragama. Tanpa pandangan pluralis semacam ini, kerukunan antar-umat beragama tidak mungkin terjadi.

Sebagai orang yang lama bergaul dengan Mas Dawam, saya bisa mengerti jalan pikirannya dalam memahami pluralisme, sekalipun mungkin saya punya catatan pinggir atas pandangannya itu. Menurut hemat saya, Islam adalah agama yang secara tegas memberikan pernyataan tentang pluralisme. Dalam Islam, pluralisme dilihat sebagai aturan Tuhan (*sunnatulah*), yang tak mungkin berubah, tak bisa diingkari, dan tak mungkin dilawan. Cukup banyak ayat-ayat dalam al-Qur'an yang menguraikan pandangan tentang pluralisme, sebagai sunnatullah yang harus diterima oleh

ummat Islam. Misalnya, konsep tentang pluralisme yang bertolak dari penciptaan manusia oleh Tuhan, yang diciptakan melalui seorang laki-laki dan seorang perempuan, serta penciptaan suku-suku (*tribes),* hingga negara-bangsa (*nation-states*), yang dihajatkan untuk saling mengenal, memahami, dan melihat perbedaan-perbedaan yang ada untuk diambil hikmah dan pelajaran darinya. Al Qur'an menegaskan, justru perbedaan itu perlu diambil hikmahnya, agar menjadi semangat untuk mewujudkan kebaikan (*al khair*) di masyarakat (Q.S. 49 : 13; Q.S. 5: 48). Karena itu Al Qur'an sangat menganjurkan ummatnya untuk selalu memelihara persaudaraan (*ukhuwah*), tidak membenarkan sikap-sikap absolutis dan merasa paling benar sendiri, apalagi merendahkan kaum seiman hanya karena mereka punya pandangan yang berbeda (Q.S. 49 : 11).

Dalam konteks sikap Islam terhadap agama dan kepercayaan lain, Al Qur'an juga secara tegas mengajarkan pemahaman tentang pluralisme agama. Allah berfirman bahwa al Qur'an diturunkan untuk membawa kebenaran, dan mengakui eksistensi kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya, dan dapat djadikan batu ujian atau perbandingan terhadap kitab-kitab lain yang telah turun sebelumnya itu. Allah juga menegaskan bahwa untuk tiap-tiap umat di antara kita, sudah ada aturan dan jalan yang jelas dan terang. Bahkan Allah juga meyakinkan kita bahwa manusia memang tidak diciptakan-Nya sebagai satu umat saja, melainkan terdiri dari berbagai umat yang mungkin punya keyakinan yang berbeda satu sama lain. Semua itu dimaksudkan oleh Allah untuk menguji manusia terhadap apa-apa yang telah diberikan oleh-Nya. Namun yang paling penting adalah setiap manusia diharapkan untuk terus berlomba dalam berbuat kebajikan (*fastabikhul khairat*) di muka bumi. (Q.S.5:48). Ajaran ini tentu tidak dimaksudkan sebagai pengakuan terhadap kebenaran semua agama. Akan tetapi lebih dimaksudkan sebagai pengakuan bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup

oleh Tuhan, dengan resiko yang akan ditanggung masing-masing baik sebagai pribadi maupun kelompok.

Seperti pernah dikemukakan oleh Cak Nur, Islam memberikan penamaan kepada mereka yang beragama lain, umumnya dipahami sebagai Yahudi dan Kristen, sebagai *ahl al Kitab*, atau masyarakat yang mempunyai Kitab. Ini merupakan istilah yang digunakan al Qur'an untuk mengayomi komunitas lain yang menerima wahyu Tuhan sebelum kehadiran Islam. Dalam al Qur'an tidak ada satu ayat pun yang menyatakan akan menghapuskan kitab-kitab umat lain yang pernah diwahyukan sebelumnya, tetapi hanya mengafirmasi validitasnya. Sikap ini juga tidak perlu ditafsirkan bahwa semua agama itu sama. Hal itu jelas mustahil dan melawan kodrat tentang adanya perbedaan dan keragaman ajaran agama sebagai bagian kuasa Ilahi. Tetapi, sikap Islam pada dasarnya lebih dimaksudkan sebagai pengakuan terhadap hak masing-masing agama bagi keberadaan dan kebebasan para penganut agama untuk menjalankan ibadah keagamaan sesuai dengan kebenaran yang diyakininya. Kebenaran di sini haruslah ditafsirkan sebagai kebenaran subyektif, artinya kebenaran menurut pandangan pemeluk agama yang bersangkutan. Jadi bukan kebenaran yang berlaku untuk semua pemeluk agama. Nah, dalam konteks ini, ada titik-titik persamaan antara visi Cak Nur dengan Mas Dawam.

Yang cukup menarik, almarhum Cak Nur mengembangkan tafsiran yang cukup berani tentang konsep pluralisme itu. Selain menyatakan bahwa konsep ahl al Kitab dalam Islam itu harus dipahami sebagai penunjuk tentang kesinambungan tradisi agama Ibrahim, Cak Nur melihat bahwa Islam sebagai agama samawi terakhir justru menawarkan penyelesaian yang sangat bijaksana. Dalam konteks ini, Islam sendiri meskipun mengklaim sebagai puncak proses pertumbuhan dan perkembangan agama-agama dalam garis kontinuitas dengan tradisi agama Ibrahim, juga menolak cara-cara paksaan dalam mengembangkan apa yang diyakni sebagai

kebenaran agama (Q.S. 2: 256; Q.S. 10: 99). Bahkan menurut Cak Nur, al-Qur'an juga mengisyaratkan bahwa para penganut berbagai agama, sepanjang percaya kepada Tuhan dan Hari Kemudian serta berbuat baik, semuanya akan selamat (Q.S. 2:62, Q.S. 5:26). Bagaimana pun, tafsiran Cak Nur ini merupakan ijtihad yang cukup berani terhadap tafsiran tentang konsep pluralisme dalam Islam. Sumbangan tokoh pemikir Islam ini terhadap pemahaman baru tentang pluralisme dalam Islam, tentu sangat penting, walaupun memang seringkali terjadi salah tafsir terhadapnya. Mungkinkah dalam konteks ini kita bisa pula meletakkan ucapan Mas Dawam bahwa "do'a orang non-Muslim juga di dengar oleh Allah?" *Wallahu'alam bis sawab.*

Pluralisme bukanlah Anarki Keagamaan

Saya sendiri sebagai pribadi memposisikan diri bahwa pluralisme adalah sistem nilai yang menghargai pluralitas. Dalam konteks ini, pluralisme keagamaan saya letakkan sebagai sikap yang menghargai pluralitas keyakinan keagamaan orang lain sebagai bagian yang asasi dan inheren dalam diri manusia, tanpa harus mengakui kebenaran ajaran agama orang lain. Tapi saya setuju dengan Mas Dawam, bahwa pengakuan atau penghargaan terhadap "kebenaran" agama orang lain di sini adalah dalam konteks "benar menurut pemeluk agama yang bersangkutan".

Dengan demikian, saya juga setuju pandangan Romo Franz Magnis-Suseno, yang memahami pluralisme agama bukan sinkretisme agama yang punya tendensi ke arah relativisme yang mengarah pada penyamaan dan pembenaran semua agama. Sebab jika dikatakan semua agama itu sama dan benar, dimensi pluralitas justru tidak jelas posisinya. Seperti dijelaskan oleh Romo Magnis, pluralisme yang benar justru mengakui perbedaan di antara agama-agama dan ada kesediaan untuk menerima perbedaan itu. Pluralisme

justru menerima bahwa manusia punya kepercayaan yang berbeda, dan semuanya bisa disesuaikan antara yang satu dengan yang lain. Ini berbeda dengan relativisme yang menolak pluralitas dan tidak toleran karena menuntut agama-agama untuk melepaskan dulu keyakinan bahwa mereka benar. Kaum pluralis tidak pernah merelatifkan ajaran agama masing-masing. Mereka tentu mempercayai kebenaran agamanya sendiri. Namun meskipun iman kita berbeda, kita tetap bisa bersatu dalam nilai-nilai yang kita miliki bersama.

Oleh karena, itu saya juga ikut mengkritisi Fatwa MUI. Saya mengkritisi itu dengan dua pertimbangan: *Pertama*, fatwa tersebut cenderung memahami pluralisme dalam konteks relativisme agama semata. Ini bisa dibaca dalam fatwa MUI yang menyebutkan bahwa pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan berdampingan hidup di surga.

Sangat nyata bahwa tafsiran seperti itu sangat dipengaruhi oleh pandangan yang menyamakan pluralisme dengan relativisme. Padahal tafsiran tentang pluralisme itu sendiri tidak tunggal, dan selalu terkait dengan konsep tentang relativisme agama itu. Saya lebih melihat tafsiran MUI terhadap pluralisme itu sebagai langkah melakukan pre-konsep yang didasarkan pada pandangan subyektif dan ideologisasi terhadap konsep pluralisme itu sendiri. Padahal pluralisme bukanlah ideologi, bukan pula sebuah anarki keagamaan, dan jelas bukan bentuk bebas dari relativisme. Bahkan lebih jauh lagi, bahasa pluralisme sebagaimana dikatakan oleh Diana L. Eck, seorang ahli sosiologi agama dari Universitas Harvard, bukan sekedar bahasa tentang perbedaan, tetapi juga bahasa tentang keterikatan, keterlibatan, dan partisipasi. Dengan demikian, pluralisme meniscayakan dialog dan pertukaran pemikiran yang

bisa dijadikan alternatif. Pluralisme adalah sebuah proses yang dinamis, bukan skema yang dirancang oleh kelompok kiri dan bukan bentuk bebas dari relativisme. Pluralisme adalah sebuah proses dinamis dimana kita bisa berhubungan satu sama lain, meskipun melalui perbedaan yang mendalam sekalipun.

Kedua, fatwa itu sangat potensial untuk digunakan sebagai justifikasi kelompok-kelompok tertentu untuk mendorong terjadinya kekerasan atas nama agama. Sekalipun fatwa MUI itu niatnya mungkin dmaksudkan untuk "mengawal akidah" umat dan tidak dimaksudkan untuk mendorong tindak kekerasan, fatwa itu sangat mudah dikapitalisasi oleh kelompok-kelompok militan untuk membungkam pluralitas pandangan keagamaan di kalangan ummat Islam sendiri. Juga mengembangkan wacana yang dipengaruhi eksklusivisme dalam beragama, khususnya terhadap "*the others*". Hal ini kurang kondusif bagi perwujudan kerukunan dan toleransi antar agama dalam masyarakat Indonesia yang pluralistik. Fatwa itu juga membuka terjadinya salah tafsir, khususnya pada masyarakat awam, tentang hakekat pluralisme yang sejati, karena substansinya sudah didahului oleh pre-konsep tunggal yang negatif terhadap makna pluralisme itu sendiri. Akibatnya bisa sangat berbahaya, karena orang awam akan merasa mendapatkan legitimasi keagamaan jika mereka melakukan kekerasan yang mengatas namakan agama. Terbukti bahwa sejak fatwa itu dikeluarkan, kekerasan yang mengatas namakan agama seringkali muncul dan berlindung di balik fatwa tersebut.

Ketiga, fatwa itu menjadi semacam motor penggerak bagi kelompok "salafi radikal" yang cenderung dan bahkan sangat intens dalam pengembangan "peradaban tekstual" (*hadarat an nash*) dalam menafsirkan ajaran-ajaran Islam, khususnya yang terkandung dalam ayat-ayat Qur'an. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, peradaban tekstual Islam merujuk pada penafsiran yang mengkonstruksi otoritas para penafsir, terutama ulama atau otoritas keagamaan

dalam posisi yang dominan dalam memberikan pemahaman tekstual ajaran-ajaran Islam. Di sini, teks diperlakukan semata-mata sebagai teks, dan bukannya sebuah wacana (*discourse)*, yang melihat dimensi historis dan sosiologis yang ada ketika ayat-ayat al-Qur'an dan hadist itu muncul. Akibatnya, penafsiran seperti ini akan mendiskriminasi konteks historis dan latar belakang budaya saat teks diturunkan sebagai wahyu. Hampir semua gerakan salafi radikal dipengaruhi oleh peradaban tekstual ini, dan hasilnya adalah sebuah penafsiran yang kaku, literal, dan terkadang tidak toleran dalam praktek kehidupan keagamaan.

Seorang pemikir lain, Khaled Abu Fadl, dalam karyanya *The Place of Tolerance in Islam*, menegaskan bahwa banyak kalangan kelompok salafi radikal yang selalu "menawarkan seperangkat referensi tekstual untuk mendukung orientasi teologis yang intoleran dan tindakan-tindakan ekskusif mereka". Pada umumnya mereka membaca ayat-ayat al-Qur'an secara literal dan a-historis, dan karena itu hasilnya pun akan sampai pada kesimpulan-kesimpulan yang eksklusif pula. Jelas mereka menafsirkan Qur'an tanpa mempertimbangkan konteks sejarah dan sosiologisnya. "Cara ini akan mengakibatkan para penafsir sering melupakan inti pokok dan maksud sebenarnya dari ayat-ayat yang terkandung dalam al-Qur'an itu sendiri. Selain itu, cara penafsiran seperti itu sering membuat para penafsirnya tidak dapat menangkap misi sesungguhnya dari teks, yang pada dasarnya selalu memberikan bimbingan nilai-nilai etika dan moral untuk manusia", tulis Abu Fadl. Selanjutnya, cara penafsiran seperti itu juga mengarah pada tindakan-tindakan simbolik yang mendorong ke arah munculnya sikap pembedaan yang keras dan kaku antara kelompok Muslim dan non-Muslim.

Dalam konteks Indonesia, apa yang dikemukakan dua pemikir Islam terkemuka itu juga muncul dan berkembang di kalangan gerakan salafi militan. Kebanyakan dari mereka umumnya mendasarkan diri pada penafsiran-penafsiran tekstual, dan tidak mau

atau menolak penafsiran kontekstual dari teks. Mereka umumnya tidak tertarik untuk memahami dan mengimplementasikan misi dan pesan moral Qur'an dan ajaran Nabi Muhammad jika dikaitkan dengan kehidupan sosial kontemporer. Untuk itu mereka mengklaim bahwa makna dan agenda Islam sudah sangat jelas dinyatakan dalam al- Qur'an dan hadist, dan untuk itu yang diperlukan sekarang adalah hanya meniru dan mempraktekkannya dalam kehidupan sehari-hari.

Implikasi dari sikap dan semangat seperti ini memang cukup serius, yakni terciptanya konstruksi berfikir yang membuat jarak, menciptakan sikap kaku dan curiga dengan membuat pembedaan siapa "Muslim" dan siap "non-Muslim", siapa kawan dan siapa lawan. Dengan kata lain, mereka membuat demarkasi subyektif antara "kita" (*minna*) dan "mereka" (*minhum)*. Cara penafsiran seperti itu, bagaimana pun, akan selalu menghasilkan penafsiran yang berpijak pada siapa kawan dan siapa lawan. Akibatnya, akan menciptakan cara pandang atau paradigma berfikir yang tidak menghargai "yang lain" (*the others*). Dengan kata lain, orang di luar kelompoknya akan dipertimbangkan sebagai entitas yang berbeda dan karena itu harus diperlakukan secara berbeda pula. Kenyataan ini menimbulkan implikasi yang luas, bukan saja kepada cara berfikir yang tidak menghargai keberlainan, tetapi juga akan dimanifestasikan ke dalam perilaku atau tindakan tertentu yang eksklusif, merasa paling benar sendiri, dan tidak toleran kepada keberagaman dan keagamaan orang lain. Bukan hanya kepada mereka yang beragama lain (non-Islam), tetapi bahkan juga terhadap individu dan kelompok yang seagama sekalipun.

Selanjutnya, mereka juga mengembangkan demarkasi yang membuat penegasan konsep "kaum muslimin" dan "kaum kafir", dan perlunya menarik garis yang tegas tentang "*Dar al-Islam*" (rumah Islam) dan "*Dar al-Harb*" (rumah musuh). Pemahaman seperti ini didasarkan pada monopoli terhadap klaim kebenaran

(*truth claim*) yang menegasikan kebenaran yang lain. Namun, sebagaimana pernah ditegaskan oleh pakar hukum Islam dan politik terkenal, Abdul Azis Sachedina, tafsir yang eksklusif seperti itu pada dasarnya tidak mempunyai basis dalam al-Qur'an, tetapi banyak digunakan penguasa maupun elit agama untuk menjustifikasi tujuan politisnya.

Dengan bingkai pemikiran seperti diatas, mudah-mudahan uraian saya bisa menjadi semacam sumbangan kecil untuk menganalisis pemikiran dan kiprah M. Dawam Rahadjo. Bagi saya, lepas dari kelebihan dan kelemahannya sebagai manusia biasa, Mas Dawam telah berkarya untuk negeri ini. Saya berharap, sebagai cendekiawan ia akan terus mengukir prestasi melalui karya-karyanya serta mengembangkan tanggungjawab moral dan kemanusiaan untuk memegang amanah dalam ikut serta mewujudkan Indonesia yang lebih baik di masa depan. Bagaimanapun, kecendekiawan bukanlah profesi, kedudukan, atau gelar kehormatan. Mengutip ungkapan Mas Dawam sendiri, "kecendekiawan adalah amanah!". Selebihnya, marilah kita tafakkur dan bersyukur.[*]

STUDI-STUDI PERDAMAIAN: MELANJUTKAN RINTISAN DAWAM

Samsu Rizal Panggabean

Tingkat kekerasan yang tinggi, yang kadang-kadang terjadi dalam konflik di berbagai level interaksi manusia, tak lagi dapat ditolerir karena ada ilmu pengetahuan, baik teoretis maupun praktis, yang memungkinkan orang mengambil tindakan terhadap kekerasan dan konflik tersebut. Pengetahuan teoretis terdiri dari gagasan, pengamatan, penemuan penelitian, atau proposisi formal yang dihasilkan ilmu-ilmu sosial, khususnya yang terkait dengan konflik dan kerjasama. Pengetahuan ini menunjukkan apa saja kemungkinan dan kondisi penting supaya ras manusia dapat hidup secara damai tanpa memperkosa prinsip-prinsip keadilan. Pengetahuan yang praktis terdiri dari beberapa prosedur dan mekanisme menangani konflik yang berurat berakar dan seringkali penuh kekerasan. Studi perdamaian dan beberapa bidang kajian terkait seperti resolusi konflik telah berkembang sebagai sumber pengetahuan teoretis dan praktis bagi perubahan sosial yang damai.

Sebagai bidang studi, perdamaian memiliki beberapa ciri yang membedakannya dari bidang studi dan bidang kerja lain, khususnya kajian strategi dan keamanan. Salah satu di antaranya adalah penekanan pada aspek struktural perdamaian, perang, dan konflik.

Ciri kedua adalah berorientasi nilai, yaitu nilai-nilai perdamaian. Ciri yang ketiga adalah bersifat konstruktivis dan berorientasi masa depan. Dengan kata lain, studi perdamaian tidak hanya ingin mengevaluasi keadaan masa lalu dan mengeritik masa sekarang, tetapi juga menyajikan rancangan dan usul untuk masa depan. Ciri keempat adalah berusaha menampakkan konflik dan memperjelas polarisasi yang yang ada dalam konflik sosial. Karena penekanan riset perdamaian adalah pada pendekatan struktural, maka riset perdamaian dapat menjadikan sesuatu yang tadinya *latent* menjadi *manifest* sehingga membuka kesempatan bagi penanganan dan penyelesaiannya. Lebih lanjut, peran riset perdamaian cenderung memihak *underdog* karena menenangkan atau meredakan situasi yang ditandai dengan kekerasan struktural bisa jadi serupa dengan memperkuat *top dog*s. Akhirnya, studi perdamaian menekankan transformasi sosial melalui usaha-usaha nirkekerasan sebagai sarana membuat perdamaian (Groom, 1988).

Riset perdamaian menggunakan berbagai pendekatan. Dalam tulisan yang terbit 1981, M. Dawam Rahardjo menyebut dua, yaitu liberal dan Marxis. Perspektif liberal "percaya pada rasionalitas, pengakuan pada kepentingan yang melekat pada setiap individu, kepercayaan bahwa dunia dan masyarakat bisa ditata lebih baik berdasarkan hukum dan konstitusi bukannya dengan dan karena itu perlu menghindari konflik yang menggunakan kekerasan serta perang, menghendaki adanya perubahan masyarakat secara damai tanpa kekerasan dengan menggunakan cara pendidikan seluas mungkin" (Rahardjo, 1981: 19).

Perspektif Marxis, di lain pihak, "mengungkapkan hakekat konflik dan kontradiksi yang timbul dari perkembangan bentuk-bentuk hubungan eksploitatif dalam mode produksi masyarakat, namun di dalamnya terkandung motivasi untuk membebaskan manusia dari belenggu sistem reproduksi." Menurut Dawam Rahardjo, analisis Marx amat berguna untuk memahami "perkem-

bangan sistem kapitalisme dan krisis-krisis yang ditimbulkannya sebagai akibat dari proses akumulasi, konsentrasi dan sentralisasi kapital dan kekuasaan di satu pihak dan proses proletarisasi masyarakat perkotaan serta hancurnya perusahaan-perusahaan kecil—karena persaingan dan makin kecilnya laba—ditelan oleh proses aglomerasi perusahaan-perusahaan besar di pihak lain" (Rahardjo, 1981: 20).

Selain kedua pendekatan di atas, studi perdamaian kontemporer menggunakan banyak perspektif lain. Beberapa di antaranya yang mulai populer adalah feminisme, teori kritis dan postmodernisme (Brock-Utne, 1985; Hawkesworth, 1990; Jabri, 1996). Feminisme memperkaya studi perdamaian melalui riset terhadap patriarki, kekerasan, agresi, dan diskriminasi terhadap perempuan. Studi feminsme dan gender juga mengkaji peran positif perempuan di bidang bina-damai, bina-masyarakat, dan gerakan sosial. Teori kritis dan postmodernisme melakukan dekonstruksi terhadap wacana dominan dalam hubungan internasional dan dalam studi perdamaian itu sendiri. Kajian mengenai masalah-masalah yang terkait dengan konstruksi identitas dan perannya dalam konflik komunal menunjukkan kegunaan perspektif ini di dalam studi perdamaian (Miall, 2000).

Di bawah ini akan dipaparkan perjalanan intelektual studi perdamaian dan saudara-saudaranya, khususnya studi resolusi konflik. Yang ditekankan dalam uraian ini adalah beberapa tonggak penting dalam perjalanan tersebut dilihat dari sudut gagasan, kesarjanaan, dan kelembagaan.

Sesudah Perang Dunia II

Ketika Perang Dunia II berhenti, orang berharap bahwa agresi internasional akan dapat diredam dengan mekanisme-mekanisme serupa yang ditubuhkan di dalam Perserikatan Bangsa-bangsa.

Tetapi, harapan ini tak bertahan lama – Perang Dingin membayang tiga tahun setelahnya. Perang Dingin ini telah menghantui dunia sampai tahun 1989, menimbulkan polarisasi global, dan rivalitas antar negara adidaya. Tetapi, pada saat yang sama, Perang Dingin telah melatari lahirnya riset dan lembaga penting di bidang perdamaian dan resolusi konflik (Harty & Modell, 1991; Larson, 1995).

Pada 1946, di Amerika Serikat dibentuk RAND (singkatan *research and development*) Corporation yang bermarkas di California. Lembaga ini di kemudian hari banyak mangadakan riset-riset strategi; menelurkan hasil penelitian dan karya tentang teori permainan, teori deteren, *counterinsurgency*, dan lain-lain. Thomas C. Schelling bekerja pada Rand ketika menerbitkan *The Strategy of Conflict* (1960). Ini karya yang sampai hari ini masih penting dan berpengaruh, menjadi "kitab suci" mereka yang belajar negosiasi dan interaksi strategis. Gagasan-gagasannya tentang komitmen, *focal points*, *brinkmanship*, dan tawar-menawar masih dikaji. Pada tahun 2005 Schelling meraih nobel ekonomi (bersama Robert J. Aumann) karena prestasinya menggunakan teori permainan untuk menjelaskan konflik dan kerjasama.

Pada 1948, di Paris, UNESCO melancarkan "*Project on Tensions Affecting International Understanding*," mengawali "pendekatan UNESCO" terhadap masalah perang, perdamaian, dan perlombaan senjata. Pada tahun 1957, terbitlah *The Nature of Conflict* dari proyek ini, melibatkan peneliti perdamaian seperti Jessie Bernard, Robert C. Angell, T.H. Pear, dan Raymond Arond. Pendekatan UNESCO berintikan pertukaran budaya, komunikasi, dan program pendidikan sebagai sarana membina toleransi, rasa saling percaya, dan saling pengertian internasional dalam menghadapi perang dan perlombaan senjata. Anggapan dasarnya termaktub dalam Konstitusi UNESCO: "*wars begin in the minds of men*" dan bahwa "*it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed.*" Selaras

dengan ini, pendidikan menjadi wahana utama UNESCO. Pendekatan ini cukup banyak dianut, terutama di dunia pendidikan perdamaian. Penulis lama lainnya tentang cara-cara integratif dan nirkekerasan mencapai tujuan adalah Stuart Chase, seorang akuntan yang sangat kreatif, penulis *Roads to Agreement* (1949).

Salah satu tonggak penting dalam manajemen konflik adalah terbitnya *Journal of Conflict Resolution* (JCR) dari University of Michigan pada tahun 1957. Jurnal ini memuat pikiran dan temuan peneliti konflik dan perdamaian seperti Robert C. Angell, Daniel Katz, Inis J. Claude, Kennenth Boulding, Anatol Rapoport, dan J. David Singer. Belakangan, karena tidak ada dana, *JCR* hijrah ke Yale di bawah Bruce Russett dan *JCR* menjadi semakin "ilmiah" dalam arti kuantitatif. *JCR* adalah jurnal berpengaruh di bidang resolusi konflik. Di Michigan juga ada proyek riset terkenal, yaitu *The Correlates of War Project*, yang diarahkan J. David Singer dan M. Small.

Pada tahun 1950an dan 1960an, riset konflik dan perdamaian memang meningkat pesat. Selain ditandai dengan terbitnya jurnal ilmiah, periode ini juga ditandai dengan munculnya banyak riset perseorangan, kegiatan lembaga riset, dan inovasi di bidang praktik perdamaian dan manajemen konflik. Di bidang pembentukan lembaga-lembaga riset, dapat disebutkan di sini *National Training Laboratories* yang menghasilkan metode *T-Group*. *Institute for Social Research* di Oslo, Norwegia yang kemudian menerbitkan jurnal The Science of Peace pada awal 1950-an. Di Universitas Stanford, ada Center for the Advanced Study of Behavioral Science yang di kemudian hari melibatkan Herbert Kelman (aspek-aspek psikologis manajemen konflik), Kenneth Boulding, Elise Boulding, Anatol Rapoport (yang bekerja di Stanford 1954-55), Harold Lasswell (opini publik), dan Ludwig von Bertalanffy (teori sistem) yang temuan-temuannya amat banyak digunakan di kalangan peneliti perdamaian, manajemen konflik, ilmu politik, dan hubungan

internasional. Masih di Stanford, Robert C. North, Dina Zinnes, dan kawan-kawan memulai *Project on International Conflict and Integration*. Pada 1957, berdiri Pugwash Conference, yang mengadakan rangkaian pertemuan internasional dengan fokus pada demiliterisasi dan denuklirisasi.

Pada tahun 1959, Johan Galtung (doktor matematika, doktor sosiologi, lahir 1930) mendirikan Peace Research Institute of Oslo (PRIO) di Norwegia. Galtung dan PRIO berbeda dari studi-studi perdamaian sebelumnya yang menekankan "perdamaian negatif" dalam arti perdamaian sebagai ketiadaan perang. Galtung memperkenalkan "perdamaian positif" dalam arti ketiadaan kekerasan struktural. Kekerasan struktural ini mencakup perlombaan senjata, proliferasi nuklir, ledakan penduduk, pencemaran lingkungan hidup, makin punahnya jenis-jenis makhluk hidup, sumber-sumber alam yang makin terkuras, pemasungan kebebasan dan pengingkaran hak-hak azasi manusia, kemiskinan dan kekurangan gizi (Rahardjo, 1981: 19)

Selain kekerasan struktural dan perdamaian positif, Galtung memperkenalkan banyak konsep berpengaruh, seperti teori imperialisme struktural dan konflik asimetris. Banyak peneliti dan lembaga riset, seperti kelompok Michigan yang disebutkan di atas, memusatkan perhatian terutama pada konflik yang simetris—yang pihak-pihaknya relatif seimbang dan memiliki kepentingan yang sebagian selaras dan sebagian lain tidak. Galtung mengajak orang supaya memperhatikan konflik yang asimetris, ketika aktor-aktornya memiliki sumberdaya dan *leverage* yang amat timpang. Tahun 1964 PRIO menerbitkan *Journal of Peace Research* (JPS) dan kemudian *Bulletin of Peace Proposals* (kemudian ganti nama menjadi *Security Dialogue)*. Pada tahun 1959 juga, di Lancaster, Inggris, berdiri Richardson Peace Research Center. Lembaga ini mengambil namanya dari Lewis Fry Richhardson yang dua karyanya *Arms and Insecurity* dan *Statistics of Deadly Quarrels* (1960) menggunakan

model matematika dan inferensi statistik dalam studinya. Di Kanada Hannah Newcombe membentuk Peace Research Institute di Dundas.

Dua nama lain dari tahun 1950an yang penting dicatat adalah Elmore Jackson dan gagasannya tentang "*Meeting of Minds*" atau pendekatan mediasi dalam membuat perdamaian. Jackson juga merintis berbagai inisiatif perdamaian di Timur Tengah. Nama lainnya ialah Karl Wolfgang Deutsch mengawali berbagai studi tentang teori integrasi regional, komunikasi, dan nasionalisme. Istilah yang ia ciptakan, *security community*, masih dipakai hingga sekarang, termasuk di lingkungan ASEAN.

Pada tahun 1960an, beberapa pusat riset baru berdiri. Di awal dasawarsa ini, muncul Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) di Swedia yang menekankan perdamaian negatif, perlombaan dan perlucutan senjata, dan persoalan-persoalan keamanan internasional. Dengan kata lain, SIPRI memusatkan perhatian pada perdamaian negatif dan kekerasan langsung. Di Universitas Groningen, Belanda, muncul Polemological Institute dipimpin Bert Roling. Istilah yang digunakan, polemologi, berasal dari kata Yunani *polemos* yang berarti sengketa atau perang. Polemologi mengkaji hal-hal yang menyangkut perang, seperti sebab, proses, akibat, senjata, persiapan, dan sejarahnya, serta damai, seperti syarat-syarat, cara-cara mencapai dan memeliharanya. (Jacob, 1994).

Pada tahun 1960 Darthmouth Conference memulai kegiatannya. Ini mekanisme pertemuan informal yang setiap tahun memperte-mukan warga negara Amerika Serikat dan Uni Soviet (kemudian Rusia) supaya dapat berkomunikasi dan bersama-sama mencari peluang-peluang perdamaian. Model Darthmouth ini kemudian (tahun 1980an dan 1990an) dikembangkan Harold Saunders menjadi "proses perdamaian publik" melalui pertemuan dialog, yang juga dikenal dengan diplomasi tidak resmi atau diplomasi

jalur kedua. Leonard Doob dan Bill Foltz, keduanya dari Universitas Yale, pada pertengahan tahun 1960-an mempopulerkan pendekatan lokakarya atau *workshops* untuk mendamaikan pihak-pihak yang bertikai, dengan menerapkanya di Tanduk Afrika dan Irlandia Utara. Di London (University College), John Burton dan rekan-rekannya seperti Christopher R. Mitchell, Michael H. Banks, dan lain-lain memperkenalkan metode workshop lain, bernama lokakarya pemecahan masalah (*Problem Solving Workshops*) dan menerapkannya menyelesaikan konflik Indonesia dan Malaysia dalam kasus Konfrontasi. Burton, pegawai Departemen Luar Negeri Australia yang beralih menjadi dosen, kemudian hari berperan besar membentuk pusat-pusat studi perdamaian dan konflik di universitas Kent, Maryland, George Mason, dan beberapa universitas lain. Di tahun 1960-an juga, Harold Guetzkow dari Northwestern University mengawali riset-riset di bidang simulasi dan kegunaannya dalam hubungan internasional, perang, dan negosiasi. Muzaffar Sherif, seorang psikolog, memperkenalkan arti penting *superordinate goals* dalam suatu riset panjang tentang dinamika kelompok dalam konflik.

Tentu saja, Perang Dingin dan Perang Vietnam yang mulai tahun 1960an dan terus berlanjut ke dasawarsa sesudahnya melatari berbagai aktivisme perdamaian dan riset konflik internasional. Pada 1961, Charles Osgood dengan ide-ide deeskalasi, seperti strategi GRIT yang terkenal (*Graduated-reciprocated initiative in tension-reduction*) dan pencarian alternatif nirkekerasan terhadap perang nuklir. Pada 1962, *Journal of Arms Control* terbit. Pada mulanya, jurnal ini diterbitkan Council of Peace Research in History dan belakangan diterbitkan bersama the Consortium on Peace Research, Education and Development (COPRED). Pada 1966, Richard Falk, Saul Mendlovitz, dan kawan-kawan mengawali *World Order Models Project*. Mereka menggalang komunitas sarjana internasional lintas peradaban dan lintas disiplin mengembangkan

norma serta kajian perdamaian, khususnya pada tingkat nasional dan internasional. Falk dan kawan-kawan juga berpengaruh di balik lahirnya jurnal *Alternatives* dan *World Policy Journal*, keduanya diterbitkan World Policy Institute.

Pada tahun 1960-an, juga ada gejala baru, yaitu munculnya perhimpunan riset perdamaian dan resolusi konflik. Pada 1964 (atau 1963?) International Peace Research Association (IPRA) dibentuk dalam Quaker International Conference di Clarens, Swiss. Quakers, atau the Society of Friends, adalah kelompok religious yang secara kategoris menolak perang dan pembunuhan manusia, dan sangat aktif di bidang bina-damai *(peacebuilding)*. Pada 1964, The Japan Peace Research Group menyusul berdiri, dan pada 1966 Canadian Peace Research and Education Association juga berdiri.

Pada tahun 1970an, Morton Deutsch, seorang psikolog, melakukan penelitian eksperimental tentang konflik, perang, dan hubungan antarkelompok. Uraiannya tentang perlunya membedakan konflik yang konstruktif dari konflik yang destruktif masih relevan sampai sekarang. Berdasarkan pembedaan ini, peristiwa konflik dapat berdampak positif dan konstruktif bagi manusia apabila diakui dan dikelola dengan tepat. Akan tetapi, bila tidak dikelola, atau dikelola dengan cara-cara yang salah, maka konflik dapat berubah menjadi kekerasan yang negatif dan destruktif. Pada 1972 *Jurnal Peace and Change* terbit. Kemudian, pada tahun 1973, peminat dan pengkaji pendekatan nirkekerasan mendapat sajian penting ketika Gene Sharp menulis *The Politics of Nonviolent Action* yang terdiri dari tiga volume. Karya ini menjadi kitab suci nirkekerasan. Ia bicara tentang perlunya alternatif terhadap kekerasan dalam menghadapi tirani, agresi, ketidakadilan, dan penindasan. Gagasan Sharp tentang *civilian defense* juga terkenal. Sharp menggunakan sejarah sebagai sumber cara dan teknik aksi nirkekerasan. Menurutnya, tujuan teknik-teknik nirkekerasan

adalah redistribusi dan desentralisasi kekuasaan.

Asosiasi baru juga bermunculan pada dasawarsa 1970an. Pada 1973 asosiasi studi-studi perdamaian Jepang berdiri. Setahun kemudian, 1974, di Jepang berdiri the Asian Peace Research Association (APRA) dan di Mexico berdiri The Latin American Council on Peace Research. Di bidang pendidikan, Universitas Bradford, Inggris, membuka program studi perdamaian; yang sekarang sudah sampai tingkat doktoral. Adam Curle (pengkaji dan praktisi mediasi serta perintis istilah "transformasi konflik") adalah figur penting di balik program di Bradford. Akhir 1970an mulailah Program on Negotiation di Universitas Harvard dan kemudian menerbitkan *Negotiation Journal* yang berpengaruh. Program training, pendidikan, dan penelitian negosiasi banyak diadakan. Riset-riset di bidang konflik antarpribadi mulai dirumuskan dalam karya yang mendalam, seperti *Interpersonal Conflict* yang disusun William W. Wilmot dan Joyce L. Hocker (terbit pertama kali 1978, edisi keenam 2001).

Dari 1980 sampai Sekarang

Pada tahun 1980an, lomba senjata nuklir dan perang dingin melatari meningkatnya secara pesat gerakan perdamaian. Ada yang bilang gerakan awal 1980an ini lebih besar dan luas dari yang 1960an. Dokter, artis, mahasiswa, ilmuwan, dan LSM banyak yang terlibat membicarakan bahaya perang nuklir. Keberhasilan mereka pantas dicatat: Selain berhasil membawa isu nuklir yang sebelumnya bersembunyi di dalam kerahasiaan negara ke diskusi publik, gerakan ini berhasil pula memperkenalkan dan mempopulerkan aneka tujuan dan metode perlawanan nirkekerasan. Di Indonesia, ada seminar-seminar Polemologi di Universitas Gadjah Mada yang melibatkan sarjana, budayawan, dan militer, yang dimotori Teuku Jacob. Di kalangan masyarakat sipil M.

Dawam Rahardjo dan kawan-kawan membicarakan perdamaian dunia, pembangunan dan kekerasan struktural, yang melibatkan berbagai orang dari disiplin ilmu berbeda. Pada 1984, jurnal *Peace Review* terbit dari Stanford University.

Pada tahun 1980-an dan 1990-an studi perdamaian dan resolusi konflik semakin kukuh dan melembaga sebagai bidang kajian. Buku-buku teks di bidang manajemen dan resolusi konflik mulai bermunculan. Yang terpenting di antaranya adalah *The Structure of International Conflict* (Mitchell, 1981), *Social Conflict* (Kriesberg, 1982), *Social Conflict: Escalation, Stalemate, and Settlement* (Pruit & Rubin 1986). Karya-karya suntingan di bidang studi perdamaian juga muncul, seperti *A Reader in Peace Studies* (Smoker, Davies, dan Munske, 1990).

Pada tahun 1990, Burton menerbitkan empat karya penting, baik yang ia tulis sendiri maupun bunga rampai yang disunting. Keempatnya adalah *Conflict: Practices in Management, Settlement and Resolution; Conflict: Human Needs Theory; Conflict: Readings in Management and Resolution;* dan *Conflict: Resolution and Provention*. Melalui karya-karya ini, dan beberapa tulisan yang terbit kemudian, yang terpenting di antaranya adalah *Violence Explained* (1997), Burton memantapkan dirinya sebagai pembangun studi resolusi konflik. Karya suntingan lain mengenai resolusi konflik adalah *Conflict Resolution, Theory and Practice: Integration and Application* (Sandole & van der Merwe, 1993). Pada tahun 1993, Marc Howard ROSS menerbitkan *The Management of Conflict. Interpretations and Interest in Comparative Perspective*, sebuah karya penting yang menggunakan pendekatan lintas budaya dalam manajemen konflik.

Negosiasi adalah salah satu bidang studi dalam manajemen konflik yang banyak mendapat perhatian pada dekade 1980an dan 1990an, seperti tampak dari karya Howard Raiffa (1982), Lawrence Susskind & Jeffrey Cruikshank (1987), Dean G. Pruit & Peter J. Carnevale (1993), dan lain-lain. Studi-studi negosiasi ini mencakup

tidak hanya pada tahapan aktual perundingan tetapi juga studi mengenai tahapan pra-negosiasi (sebagaimana ditekankan Harold Saunders) dan pasca-negosiasi (seperti dikedepankan Howard Raiffa dan kemudian Bertram Spector). Topik-topik hangat yang diperdebatkan adalah mengapa pihak-pihak yang bertikai bersedia berunding, bagaimana proses perundingan dan mediasi berlangsung, kedudukan mediasi dan negosiasi sebagai metode penyelesaian sengketa alternatif, dan masalah-masalah etika perundingan dan negosiasi (Zartman, 1989, Stein, 1989; Kleiboer, 1994).

Studi negosiasi dan mediasi juga dikaitkan dengan kasus dan fase konflik tertentu, seperti penghentian perang, baik internasional (Pillar, 1983) maupun internal (Zartman, 1995; Stedman 1991). Riset mediasi juga bermunculan (Kressel & Pruitt, 1989; Mitchell & Webb, 1988), walaupun sebagian besar berupa studi-studi kasus (Berkovitch & Rubin, 1992; Berkovitch, 1996). Sehubungan dengan mediasi, perlu juga disebut terbitan United States Institute of Peace mengenai mediasi yang melibatkan banyak mediator dan dengan demikian menghapus kesan peran mediasi yang dimainkan satu mediator (Crocker, Hampson & Aall, 1999). Akan tetapi, buku pegangan mediasi yang paling mantap masih tetap adalah karya Christopher Moore.

Awal 1990an, di tengah-tengah wacana masyarakat sipil, gelombang demokratisasi yang menerpa berbagai kawasan dunia, dan *democratic zone of peace*, dunia dikejutkan oleh kekerasan yang brutal di berbagai tempat di Yugoslavia, Afrika, Timur Tengah, Asia Selatan, Asia Tenggara, dan lain-lain. Kekerasan dilakukan oleh aneka jenis pelaku seperti *skinheads*, paramiliter, tentara reguler, gangster, aparat negara, atau warga biasa. Kekerasan dan kekejaman mengisi istilah "pelanggaran hak asasi manusia." Pembedaan-pembedaan lama menjadi kabur, seperti pemerintah-tentara-warga sipil dan perang-tindakan kriminal. Monopoli negara terhadap penggunaan kekerasan juga sering tidak bisa dipertahankan sehingga

perang terjadi antara kelompok-kelompok masyarakat yang berbeda-beda dilihat dari sudut agama, suku, dan struktur okupasi. Kekerasan dan perang, khususnya perang internal, kembali menarik perhatian peneliti perdamaian. Konsep seperti pencegahan konflik, transformasi konflik, bina-damai, budaya perdamaian, dan pembangunan pasca-konflik menjadi populer dalam riset dan praktik perdamaian (Leatherman, DeMars, Gaffney, Väyrynen, 1999; Zartman, 1995; Crocker, Hampson, Aall, 2001)

Di akhir tahun 1990an, karya-karya John Paul Lederach yang terpusat pada pencegahan dan transformasi konflik bermunculan. Lederach melanjutkan pendekatan yang telah dikembangkan pendahulunya seperti Adam Curle dan John Burton yang menekankan pentingnya gagasan, kepercayaan *(trust)*, kreativitas mencari solusi, dan hubungan antarpribadi dalam kegiatan menangani dan menengahi konflik. Salah satu karya mutakhir yang melakukan survei umum resolusi konflik adalah yang ditulis Louis Kriesberg, *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution* (1998). Karya lainnya ditulis Hugh Miall, Oliver Ramsbotham, dan Tom Woodhouse, *Contemporary Conflict Resolution* (1999), buku yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Sebuah buku pegangan yang berorientasi praktis adalah *Working With Conflict: Skills and Strategies for Action* karya Fisher dan kawan-kawan (2000) yang juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Di bidang studi perdamaian, harus disebut juga karya-karya penting David P. Barash. Di bidang nirkekerasan, tulisan Peter Ackerman dan Jack Duvall ialah yang terpenting. Selain itu, seiring dengan meluasnya penggunaan internet, dunia maya sekarang juga telah banyak melahirkan situs-situs penting di bidang perdamaian dan resolusik konflik—termasuk yang mencakup database yang berguna bagi mahasiswa dan peneliti.

Akhirnya, pelajar dan peneliti perdamaian sangat banyak dibantu terbitnya beberapa rujukan dan ensiklopedia perdamaian

dan resolusi konflik yang mulai bermunculan sejak 1980-an. Pada 1986, terbit *World Encyclopedia of Peace*, terdiri dari tiga volume dan diedit Linus Pauling, Ervin Laslo and Jong Youl Yoo. Karya ini disusul *Encyclopedia of Arms Control and Disarmament* yang juga terdiri dari tiga volume (1993). Kemudian, pada tahun 1999 terbit *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict* yang diedit Lester Kurtz and Jennifer Turpin dan terdiri dari tiga volume. David P. Barash dan Charles P. Webel menerbitkan *Peace and Conflict Studies*, sebuah buku rujukan yang bernilai tinggi dan terbit pada 2002. Pada tahun 2007 akan terbit rujukan baru, yaitu *Routledge International Encyclopedia of Peace* (empat volume) yang diedit Nigel Young dengan bantuan Francis Early, Louis Kriesberg, Peter van den Dungen, dan William Vogele. Dan Smith, melalui karyanya *The State of War and Peace Atlas* menampilkan baik kekerasan langsung maupun kekerasan struktural dalam bentuk peta dan tampilan grafis yang menarik. Atlas ini selalu dimutakhirkan.

Kiprah Indonesia di bidang gerakan, riset, dan pelembagaan perdamaian belum diteliti dan didokumentasikan. Dengan menggunakan pendekatan "seingatnya," secara singkat dapat disebutkan beberapa peristiwa sejak 1980an. Seminar-seminar Polemologi awal 1980an yang dimotori Prof. T. Jacob, Rektor UGM ketika itu, telah disinggung. Judo Poerwowidagdo dari Universitas Kristen Duta Wacana mendirikan Pusat Studi dan Pengembangan Perdamaian pada 1985. Pada 1989 Manifesto Antikekerasan dinyatakan Taufik Rahzen dan anak-anak muda Yogyakarta. Pada 1996, di bulan Oktober, Jahya Muhaimin, Teuku Jacob, dkk. mendirikan Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP) di UGM. Sejak 1996-1997 di Universitas Gadjah Mada muncul beberapa mata kuliah baru yang terkait langsung dengan riset perdamaian dan resolusi konflik. Di Universitas Indonesia lahir Ceric yang dimotori Imam B. Prasojo. Beberapa peneliti LIPI membentuk Research for Democracy and Peace (RIDEP). Pada 2002 Universitas Gadjah

Mada membuka program Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik. Beberapa universitas lain juga mulai merintis program di bidang studi perdamaian.

Penutup

Perjalanan panjang riset perdamaian akhirnya membawanya hingga ke Indonesia. Sejak akhir 1990-an, era pendidikan formal dan pelembagaan riset perdamaian dimulai di Indonesia, tentu saja dengan tujuan dan sasaran yang mendasari riset perdamaian sedunia. Seperti disebutkan di awal tulisan, riset perdamaian sarat nilai dan tujuan perdamaian. Atau, dalam kata-kata M. Dawam Rahardjo, riset perdamaian mengajukan dua pandangan dan tujuan bagi umat manusia. Pertama, "memberikan kritik terhadap peradaban modern yang telah menghasilkan situasi krisis yang paling fundamental." Menurutnya, krisis tersebut jauh lebih luas dari krisis yang pernah diramalkan Marx, "karena menyangkut eksistensi kehidupan di planet bumi ini." Beberapa sumber krisis tersebut adalah pola pertumbuhan dan sistem kapitalisme internasional, imperialisme negara-negara adi daya, sistem negara bangsa yang mengejar kepentingan nasional melalui agresi, dan rejim-rejim otoriter yang menindas hak asasi manusia dan mengekang perkembangan kultural.

Selain itu, riset perdamian berupaya "menemukan konsep alternatif, bukan saja alternatif konsep pembangunan, melainkan juga alternatif gaya hidup dan keyakinan religius atau kultural." Melalui upaya ini, riset perdamaian mengritik gaya hidup Barat modern yang ditiru negara-negara lain karena bersifat agresif, mementingkan pertimbangan rasional, dan kurang menghargai nilai-nilai damai seperti harmoni atau keseimbangan (Rahardjo, 1981: 21).

Tujuan-tujuan riset perdamaian itu, menurut Dawam Rahardjo,

tidaklah asing bagi Indonesia yang pembukaan konstitusinya mengatakan bangsa ini bertolak dari kehendak "Ikut serta melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial"[*]

Bibliografi

Ackerman, Peter an Jack Duvall. 2000. *A Force More Powerful. A Century of Nonviolent Conflict*. New York: Palgrave.

Azar, Edward E. 1990. *The Management of Protracted Social Conflict*. Aldershot: Dartmouth Publishing Co., and Brookfield, Gower Publishing Company.

Azar, Edward E. and Burton, John W., eds. 1986. *International Conflict Resolution: Theory and Practice*. Brighton: Wheatsheaf and Boulder, Lynne Rienner.

Barash, David P. 2000. *Approaches to Peace*. New York: Oxford University Press.

Barash, David P. and Charles P. Webel. (2002). *Peace and Conflict Studies*. Sage Publications

Bercovitch, J. and J. Rubin, eds. 1992. *Mediation in International Relations: Multiple Approaches to Conflict Management*. London: Macmillan.

Bercovitch, J. 1996. *Resolving International Conflicts: The Theory and Practice of Mediation*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Bernard, Jessie, et.al. 1957. The International Sociological Association, *The Nature of Conflict. Studies on the Sociological Aspects of International Tensions*. Paris: UNESCO.

Boulding, Kenneth E. 1962. *Conflict and Defence. A General Theory*. New York: Harper Torchbooks.

Boulding, Kenneth E. 1989. *Three Faces of Power*. Newbury Park and London: Sage Publications.

Brock-Utne, Birgitte. 1985. *Educating for Peace: A Feminist Perspective*. Oxford and New York: Pergamon Press.

Burton, John and Frank Dukes. 1990. *Conflict: Practices in Management, Settlement and Resolution*. New York: St. Martin's Press.

Burton, John W. 1987. *Resolving Deep-Rooted Conflict. A Handbook*, Lanham:

University Press of America.

Burton, John W. and Dukes, Frank, eds. 1990. *Conflict: Readings in Management and Resolution*. London, Macmillan.

Burton, John W., ed. 1990. *Conflict: Human Needs Theory*. London, Macmillan and New York: St. Martin's Press.

Burton, John. 1990. *Conflict: Resolution and Provention*. Hampshire: The Macmillan Press LTD.

Burton, John W. 1997. *Violence Explained*, New York: Manchester University Press.

Cohen, Raymond. 1991. *Negotiating Across Cultures: Communication Obstacles in International Diplomacy*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.

Crocker, Chester A., Fen Osler Hampson, Pamela Aall, eds. 1999. *Herding Cats. Multiparty Mediation in a Complex World*. Washington, D.C.: USIP Press.

Crocker, Chester A., Fen Osler Hampson, Pamela Aall. 2001. *Turbulent Peace*. Washington D.C., USIP.

Curle, Adam. 1971. *Making Peace*. London: Barned & Noble Inc.

Curle, Adam. 1987. *In The Middle: Non-Official Mediation in Violent Situations*. Leamington Spa and New York: Berg.

Curle, Adam. 1990. *Tools for Transformation: A Personal Study*. Stroud: Hawthorn Press.

Darby, John. 1986. *Intimidation and Control of the Conflict in Northern Ireland*. Dublin, Gill and Macmillan and Syracuse: Syracuse University Press.

Dedring, Juergen. 1976. *Recent Advances in Peace and Conflict Research. A Critical Survey*. Beverly Hills: Sage.

Deutsch, Morton. 1973. *The Resolution of Conflict: Constructive and Destructive Processes*. New Haven: Yale University Press.

Doob, Leonard W. 1981. *The Pursuit of Peace*. Westport: Greenwood Press.

Druckman, D. 1977. "Boundary Role Conflict." *Journal of Conflict Resolution* 21(4):639-662.

Falk, Richard, Samuel S.Kim, and Saul H. Mendlovitz, eds. 1982. *Toward a Just World Order*, 1st vol., Boulder: Westview Press.

Fisher, Roger, Ury, William and Patton, Bruce. 1981. *Getting to YES: Negotiating Agreement Without Giving In*. Boston: Houghton Mifflin.

Fisher, Ronald J. 1989. *The Social Psychology of Inter-group and International Conflict Resolution.*, New York: Springer Verlag.

Galtung, Johan. 1964. "A Structural Theory of Aggression." *Journal of Peace Research* 2: 95-119.

Galtung, Johan. 1969. "Violence, Peace, and Peace Research." *Journal of Peace Research* 3: 167-191

Galtung, Johan. 1996. *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization.* Thousand Oaks, CA: SAGE.

Groom, A.J.R. 1988. "Paradigms in Conflict: The Strategist, the Conflict Researcher and the Peace Researcher." *Review of International Studies* 14: 97-115.

Harty, Martha, and John Modell. 1991. "The First Conflict Resolution Movement, 1956-1971. An Attempt to Institutionalize Applied Interdisciplinary Social Science." *Journal of Conflict Resolution* 35(4): 720-758.

Hawkesworth, M.E. 1990. *Beyond Oppression*. New York: Continuum.

Horowitz, Donald L. 1985. *Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley: University of California Press.

Iklé, Fred Charles. 1991. *Every War Must End.* New York: Colombia University Press.

Jabri, Vivienne. 1996. *Discourses on Violence.* Manchester: Manchester University Press.

Jacob, Teuku, ed. (1994) *Semangat Kecendikiaan Menggalang Perdamaian Dunia. Polemologi.* Jakarta: Sinar Harapan.

Kahn, Herman. 1974. "How War Might Come." In *Search for Peace*, ed. David Brook.. New York: Dodd, Mead & Company.

Katz, Neil M. and Lawyer, J.W. 1985. *Communication and Conflict Management Skills.* Dubuque: Kendall/Hunt Publishing Company.

Kleboer, Marieke and Paul't Hart, "Time to Talk? Multiple Perspectives on Timing of International Mediation." *Cooperation and Conflict* 30 (4): 307-348.

Kleiboer, Marieke. 1994. "Ripeness of Conflict: A Fruitful Notion." *Journal of Peace Research* 31 (1): 109-116.

Kressel, Kenneth, Pruitt, Dean G. et al. 1989. *Mediation Research: The Process and Effectiveness of Third Party Intervention.* San Fransisco: Jossey Bass.

Kriesberg, Louis and Thorson, Stuart J. 1991. *Timing the De-escalation of International Conflicts.* Syracuse: Syracuse University Press.

Kriesberg, Louis, Northrop Terrel A. and Thorson, Stuart J., eds. 1989. *Intractable Conflicts and their Transformation.* Syracuse: Syracuse University Press.

Kriesberg, Louis. 1982. *Social Conflict* (Second edition). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Kriesberg, Louis. 1998. *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Kurtz, Lester and Jennifer Turpin, eds. 1999. *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict.* 3 volumes. San Diego & London : Academic Press. ,

Larson, Deborah Welch. 1995. "Deterrence Theory and the Cold War." *Radical History Review* 63: 86-109.

Laue, J.H. and G. Cormick. 1978. "The Ethics of Intervention in Community Disputes." In *The Ethics of Social Intervention*, eds. G. Bermant, H. Kelman, and D. Warwick. New York: Halsted Press.

Leatherman, Janie, William DeMars, Patrick D. Gaffney, Raimo Väyrynen. 1999. *Breaking Cycles of Violence. Conflict Prevention in Intrastate Crises.* Connecticut: Kumarian Press.

Lederach, John Paul. 1994. "Conflict Transformation in Protracted Internal Conflicts: The Case for a Comprehensive Framework." In *Conflict Transformation in Protracted Internal Conflict*, ed. K. Rupesinghe. London: Macmillan.

Lederach, John Paul. 1995. *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Miall, Hugh, Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse. 1999. *Contemporary Conflict Resolution.* Malden, MA: Polity Press.

Miall, Hugh (2000) "What do peace studies contribute distinctively to the study of peace?" makalah yang tidak diterbitkan.

Mitchell, C.R. 1981. *The Structure of International Conflict.* Hampshire: Macmillan.

Mitchell, C.R. and Webb, K., eds. 1988. *New Approaches to International Mediation.* New York, Greenwood Press.

Mitchell, Christopher. 1994. "Conflict Research." In *Contemporary International Relations: A Guide to Theory*, eds. A.J.R. Groom & Margot Light. London: Pinter Publishers.

Montville, Joseph V., ed. 1990. *Conflict and Peacemaking in Multi-Ethnic Societies*. Lexington: Lexington Books.

Moore, Christopher W. 1986. *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving Conflict*. San Fransisco: Jossey Bass.

Murray, John S. 1986. “Understanding Competing Theories of Negotiation.” *Negotiation Journal:* 179-186.

Pauling, Linus, Ervin Laslo and Jong Youl Yoo, editors. 1986. *World Encyclopedia of Peace*. 3 volumes. Pergamon.

Pillar, Paul R. 1983. *Negotiating Peace. War Termination as a Bargaining Process*. Princeton: Princeton University Press.

Princen, Tom. 1992. *Intermediaries in International Conflict*. Princeton: Princeton University Press.

Pruitt, D.G. & P.J. Carnevale. 1993. *Negotiation in Social Conflict*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.

Pruitt, D.G. 1983. “Strategic Choice in Negotiation.” *American Behavioral Scientist* 27(2):167-194.

Pruitt, Dean G. and Rubin, Jeffrey Z. 1986. *Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement*. New York: Random House.

Rahardjo, M. Dawam (1981). “Pembangunan dan Kekerasan Struktural: Agenda Riset Perdamaian,” *Prisma* No. 3 Tahun X.

Rahim, M.A., ed. 1989. *Managing Conflict: An Interdisciplinary Approach*. New York: Preger.

Raiffa, Howard, “Post-Settlement Settlements,” *Negotiation Journal* (1): 9-12.

Raiffa, Howard. 1982. *The Art and Science of Negotiation*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Ross, Marc Howard. 1993. *The Management of Conflict. Interpretations and Interests in Comparative Perspective*. New Haven: Yale University Press.

Sandole, Dennis J.D. and van der Merwe, Hugo. 1993. *Conflict Resolution, Theory and Practice: Integration and Application*. Manchester: Manchester University Press and New York: St. Martin’s Press.

Saunders, H.H. 1985. “We Need a Larger Theory of Negotiation: The Importance of Pre-Negotiation Phases.” *Negotiation Journal* 1(3): 249-62.

Saunders, Harold H. 1999. *A Public Peace Process: Sustained Dialogue to Transform Racial and Ethnic Conflicts*. New York: St. Martins Press.

Schelling, Thomas C. 1960. *The Strategy of Conflict*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sharp, Gene. 1973. *The Politics of Nonviolent Action Power and Struggle*. Boston, MA: Porter Sargent Publishers.

Sharp, Gene. 1973. *The Politics of Nonviolent Action*. Boston: Porter Sargent.

Simmel, Georg. 1955. *Conflict & The Web of Group-Affiliations*. New York: The Free Press.

Smoker, Paul, Ruth Davies, Barbara Munske, eds. 1990. *A Reader in Peace Studies*. Oxford: Pergamon.

Spector, Bertram I. (unpublished report) "Post-Agreement Negotiation: Conflict Management in the Aftermath of Successful Negotiations."

Stedman, Stephen John. 1991. *Peacemaking in Civil War. International Mediation in Zimbabwe, 1974-1980*. Boulder: Lynne Reinner Publisher.

Stein, Janice Gross, ed. 1989. *Getting to the Table: The Process of International Prenegotiation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Susskind, Lawrence and Cruikshank, Jeffrey. 1987. *Breaking the Impasse: Consensual Approaches to Resolving Public Disputes*. New York: Basic Books.

Van Creveld, M. 1991. *The Transformation of War*. New York: The Free Press.

Väyrynen, Raimo, ed. 1991. *New Directions in Conflict Theory: Conflict Resolution and Conflict Transformation*. Newbury Park: Sage Publications.

Wallenseen, Peter, and M. Sollenberg. 1996. "After the Cold War: Emerging Patterns of Armed Conflicts." *Journal of Peace Research* 32 (3): 345-360.

Wallensteen, Peter, Johan Galtung, and Carlos Portales, eds. 1985. *Global Militarization*. Boulder: Westview Press.

Walton, R.E. & R.B. McKersie.1991. *A Behavioral Theory of Labor Negotiation*. New York: ILP Press.

Wilmot, William W. and Hocker, Joyce L. 2001. *Interpersonal Conflict* (Sixth edition). Dubuque: Wm C. Brown Publishers.

Young, Nigel, ed. 2007. *The Routledge International Encyclopedia of Peace* (4 volumes). London: Routledge.

Zartman, I William and J. Lewis Rasmussen, eds. 1997. *Peacemaking in International Conflict. Methods & Techniques*. Washington, D.C.: USIP.

Zartman, I. William, ed. 1995. *Elusive Peace: Negotiating an End to Civil*

Wars. Washington, D.C.: The Brookings Institute.

Zartman, I. William. 1989. *Ripe for Resolution: Conflict and Intervention in Africa* (updated edition). Oxford and New York: Oxford University Press.

(Footnotes)

*Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK), Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.

MAS DAWAN DALAM TIGA BABAK: KEYAKINAN PENUH AKAN MODERNISME ISLAM?

Syafiq Hasyim

Dawan Rahardjo adalah sosok generasi yang cukup jauh dari saya. Saya mengenalinya lewat pelbagai tulisannya yang tersebar baik di media masa, buku-buku,[1] maupun tulisan *tafsir* dia yang muncul secara reguler dalam majalah *Ulumul Qur'an*. Meskipun dia tidak memiliki ciri-ciri tertentu sebagai seorang ulama dalam pengertian tradisional, seperti lulusan dan memiliki pesantren, pandai membaca kitab kuning, menjadi anggota MUI, dan lain-lainnya, tetapi tulisan-tulisannya tentang tema-tema keislaman, tafsir, tranformasi keagamaan dan kelembagaan Islam, sangat menarik untuk ditelaah. Sebagai seorang santri desa yang terbiasa membaca kitab-kitab tafsir klasik berbahasa Arab, saya merasa "terganggu" ketika pertama kali saya membaca tulisan-tulisan mengenai tafsir yang ditulis oleh orang yang tidak "otoritatif" di bidang itu. Namun, kesan tersebut lambat laun sirna dan menjadi penghargaan yang tinggi karena kejelasan dan kebaruan model dan isi tafsir tersebut. Sebuah model penafsiran yang melabrak kaidah-kaidah penafsiran konvensional. Pandangan saya

1 Tulisan Dawam Rahardjo banyak dijumpai di buku-buku terbitan LP3ES dan P3M, di mana ia banyak mengulas tentang dunia pesantren dan intereksinya dengan kemodernan.

berubah dan bahkan sangat menikmati membaca tafsir-tafsir Mas Dawam tersebut.

Tulisan pendek ini hendak melihat satu ciri khusus Mas Dawam akan modernisme Islam lewat pergulatannya dengan Islam, baik sebagai agama maupun sebagai bahan kajian. Tulisan ini juga bermaksud melihat bagaimana upaya Mas Dawam memajukan dunia pesantren di Indonesia dengan metodologi yang sama. Sumber penulisan tulisan ini adalah bahan-bahan tertulis pada tahun 1980-an sampai sekitar 1995-an dan sedikit pengamatan pada sikap intelektual dan aktivisme Mas Dawam selama 5 tahun terakhir ini.

Sangat mungkin apa yang saya kemukakan tentang Mas Dawam dalam tulisan ini sudah sangat berbeda dengan pendapat Mas Dawam, terutama setelah kebangkitan kembali (atau kelahiran kembali atau yang sering dia katakan masa pertobatan) sikap intelektualnya untuk bergerak pada isu-isu pluralisme, non-sektarianisme dan non-politik. Pembelaan dia terhadap Ahmadiyyah dan kelompok minoritas adalah fenomena terakhir dari sepak terjang Mas Dawam.

Tiga Babak[2]

Tidak diragukan lagi, Mas Dawam memiliki kontribusi besar dalam pembangunan bidang sosial dan keislaman Indonesia. Diri Mas Dawam adalah representasi dari gabungan seorang pendidik, pengkader, intelektual dan juga aktivis. Corak pemikiran sosial dan keagamaannya sangat modernis, meskipun dia juga tidak menolak ketika dikatakan sebagai seorang sosialis dan sekaligus liberal. Tentang liberal ini dia memiliki penafsiran yang berbeda.[3]

2 Pembabakan ini hanya cara saya untuk memudahkan melihat Mas Dawam.

3 Pengakuan ini muncul pada saat perayaan ulang tahunnya yang ke-65, ketika Mas Dawam menjawab pertanyaan Budhy Munawar Rahman, Jakarta, 20 April 2007.

Secara sederhana di sini saya membagi kehidupan Mas Dawam ke dalam tiga babakan kehidupan. *Pertama*, babakan pergulatan dengan masyarakat madani *(civil society)*, secara khusus dunia pesantren. Sebelum periode ini, Mas Dawam sesungguhnya sudah dikenal sebagai seorang intelektual dan kolumnis independen yang cukup termasyhur di Yogyakarta lewat koran daerah, di mana kolomnya selalu dinantikan oleh para pembaca koran tersebut.[4] Tulisan ini tidak memasukkan periode tersebut, karena keterbatasan pengetahuan saya mengenainya.

Apa yang saya maksud dengan babakan pergulatan ini adalah rentang waktu di mana Mas Dawam berkiprah untuk dunia LSM dan pesantren, yang secara formal ditandai dengan jabatannya sebagai Direktur Pelaksana LP3ES dan kemudian LSAF. LP3ES sebenarnya lebih banyak bergerak pada isu-isu sosial dan ekonomi, tapi tak ayal lagi lembaga itu juga menyentuh masyarakat Islam, baik masyarakat Islam sebagai komunitas maupun masyarakat Islam yang mewujud dalam sebuah kongregasi besar seperti organisasi masyarakat Islam maupun pesantren. Pada babak ini, Mas Dawam adalah inspirator terpenting dalam *community development* (pengembangan masyarakat) di lingkungan pesantren. Dia memperkenalkan dan membawa program-program pembangunan ke pesantren-pesantren. Hampir keseluruhan pesantren besar, baik di Jawa maupun di luar Jawa, pasti pernah disentuh oleh Mas Dawam.

Semasa aktivitasnya di LP3ES, Mas Dawam pernah menfasilitasi sarasehan penting di pesantren Denanyar Jombang, yang waktu itu masih diasuh oleh KH. Bisri Sansuri, atas bantuan Gus Dur (panggilan akrab KH. Abdurrahman Wahid), yang waktu itu masih menjadi pengajar di sana. Dalam sarasehan ini dibahas tantangan-

4 Kesan dan pesan Habib Chirzin pada saat perayaan ulang tahun Mas Dawam yang ke-65, Jakarta, 20 April 2007.

tantangan perubahan yang dihadapi oleh pesantren. Sarasehan ini membahas situasi dilematis yang dihadapi pesantren antara menjalankan fungsi tradisionalnya di satu pihak (yaitu pendidikan dan pengajaran ilmu-ilmu Islam konvensional untuk mencetak kyai, guru agama, muballigh), dan keharusan pesantren untuk menyusun kurikulum baru untuk memenuhi kebutuhan tenaga kerja yang akan mengurangi jam pengajaran agama, di pihak lain.[5] Promosi Mas Dawam atas dunia pesantren semakin intensif dilakukannya. Hasil yang paling bisa dilihat adalah didirikannya P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) yang konon tadinya menjadi bagian *ad hoc* dari program-program LP3ES yang berkaitan dengan pesantren. Pada babak ini, Mas Dawam sangat dekat dengan kalangan pesantren, termasuk dengan tokoh-tokohnya seperti *mbah* Sahal (panggilan KH. Sahal Mahfudz), Gus Ud (panggilan almagfurlah KH. Yusuf Hasyim) dan Gus Dur sendiri.

Sebagai pemimpin LSAF, Mas Dawam banyak melakukan kegiatan-kegiatan keislaman, dan yang paling penting dari itu semua menurut saya adalah memelopori penerbitan jurnal *Ulumul Qur'an* yang sering disingkat UQ. Jurnal ini menjadi wadah penyebaran gagasan intelektual Islam yang menyegarkan dan mencerahkan. Diakui sendiri oleh Mas Dawam, UQ memang mengambil segmen kelas menengah Muslim dan menampilkan model jurnal pemikiran yang serius dan tidak mengumpat. Dalam kata pengantar untuk UQ (Volume III, No. 4, Th. 1992), menanggapi sebuah keluhan dari surat pembaca mengenai kesulitan mencerna isi jurnal ini, Mas Dawam mengatakan bahwa UQ memang dirancang sebagai sebuah jurnal ilmiah dan jawaban atas kebutuhan bacaan keagamaan yang memiliki standar ilmiah.

5 Dawam Rahardjo, *Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun dari Bawah* (Jakarta: P3M, 1985), hlm. xiii.

Memang, kalau ditilik isinya, jurnal ini memiliki bobot keilmiahan yang paling tinggi pada masanya. Hal ini setidaknya dari mutu tulisan dan penulis yang ditampilkan oleh UQ. Semua kalangan intelektual Islam pada saat itu ingin agar tulisan mereka bisa dimuat di UQ, namun tidak mudah untuk mendapatkan kesempatan menulis di UQ karena standar penerimaan tulisan yang sangat tinggi. Yang bisa dimuat adalah tulisan-tulisan orang-orang sekolahan didikan Barat. Karena itu, ada semacam kritik pada saat itu bahwa UQ lebih banyak mengakomodasi tulisan-tulisan kelompok modernis Islam yang berpendidikan Barat-modern. Memang sangat jarang melihat tulisan-tulisan kalangan tradisionalis di dalam UQ,, kecuali tulisan-tulisan mereka yang sudah menjadi tokoh nasional seperti KH. Ali Yafie dan Masdar F. Mas'udi.

Di dalam UQ, Mas Dawam secara khusus mengambil bagian penulisan pada rubrik "Assalamu'alikum." Rubrik ini merupakan kata pembuka redaksi UQ yang biasanya digunakan untuk memberikan ulasan singkat yang mengantarkan pembaca pada tema utama UQ. Rubrik ini digunakan untuk memberikan respon segala macam tanggapan yang diajukan kepada UQ. Selama UQ terbit, Mas Dawam hampir bisa dikatakan tidak pernah absen dari mengisi rubrik ini. Inilah rubrik yang menggambarkan karakteristik UQ dan sekaligus Mas Dawam sendiri. Selain memegang rubrik itu, Mas Dawam mengambil rubrik *Ensiklopedi al-Qur'an*. Rubrik ini berisi tentang tema-tema besar di dalam al-Qur'an. Sebetulnya ini mirip dengan tafsir tematis (*maudlu'i*). Pengambilan rubrik menunjukkan dua hal atas diri Mas Dawam, (1) kecintaan yang luar biasa atas al-Qur'an dan juga sekaligus, (2) keberanian intelektualnya mengingat dia bukan orang yang memiliki latar belakang tradisional untuk menjadi seorang penafsir al-Qur'an.

Babakan *kedua* kehidupan Mas Dawam adalah babakan kekuasaan. Di masa ini ada dua hal penting yang dilakukan Mas Dawam, yaitu sebagai tokoh kunci dalam pembentukan ICMI

(Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) dan sebagai inisiator pembentukan Partai Amanat Nasional (PAN). Ketika menjabat sebagai tokoh kunci ICMI, pemikiran Mas Dawam lebih bersifat tengah dan cenderung pro-kekuasaan. Meskipun tidak harus mengakui keabsahan pelembagaan Islam sebagai badan politik, namun Mas Dawam nampaknya setuju akan pelembagaan peran Islam ke dalam wadah politik melalui orang-perorang (politik substansiasi). Wadah politik tetap negara Indonesia yang berketuhanan dan berdasarkan pada Pancasila, namun bukan dalam bentuk negara Islam, namun dia menginginkan wadah tersebut dikuasai oleh individu-individu Islam. Logikanya adalah sumber daya manusia Islam adalah jumlah terbesar di negeri ini, namun tidak mendapat jatah yang proporsional dalam wadah kekuasaan yang ada. ICMI adalah organisasi kecendekiawanan yang sangat mungkin dijadikan sekoci untuk berlabuh kepada posisi kekuasaan. Dan memang benar, mereka yang duduk di ICMI mendapatkan kekuasaan yang cukup signifikan, sekalipun, sepengetahuan saya, hal ini tidak termasuk Mas Dawam sendiri.

Namun, suatu saat Mas Dawam pernah membalas kritik Gus Dur atas ICMI. Gus Dur menyatakan bahwa ICMI merupakan wadah yang tertutup dan *sektarian*. ICMI adalah *pre occupatie* yang memusatkan perhatiannya hanya pada bendera Islam—demikian kutipan M. Syafi’i Anwar atas pendapat Gus Dur.[6] Terhadap kritik ini, Mas Dawam bereaksi dan meyatakan:

> Pandangan Gus Dur itu terlalu subyektif. Tuduhannya bahwa dalam ICMI ada kelompok tertentu yang memanfaatkan kekuasaan untuk kepentingan politik Islam tidak benar. Saya dan kawan-kawan tidak pernah kasak kusuk mempengaruhi pemerintah atau elit Negara agar membuat kebijakan politik yang menguntungkan Islam. Kami malah membantu pemerintah mencarikan alternatif pemecahan terhadap masalah-masalah pembangunan yang dihadapi.

6 M. Syafi’i Anwar, Suplemen *UQ,* 1992.

> Untuk itulah kami membuat usulan materi GBHN 1993 dan pemikiran kritis tentang pembangunan jangka panjang tahap kedua. Apa kerja seperti ini tergolong "memanfaatkan" kekuasaan? Pemerintahkan tidak bodoh dan kami tidak mau dibodohi."[7]

Tanggapan atas kritik Gus Dur tersebut pada dasarnya sangat tepat untuk kasus Mas Dawam sendiri. Memang pada kenyataannya, Mas Dawam, entah karena tidak mau atau belum mendapatkan giliran, pada saat ICMI sedang di atas angin tidak pernah mendapatkan jabatan publik kenegaraan karena kedudukan dirinya di ICMI sebagaimana teman-temannya yang lain. Terus terang, hal ini sangat mengherankan, mengingat peran Mas Dawam dalam pendirian ICMI sangatlah penting. Selain itu, dia adalah seorang ekonom yang memiliki pandangan tersendiri tentang pembangunan ekonomi di Indonesia. Dia tetap menjadi seorang intelektual dan terus-menerus menuliskan gagasan-gagasan yang dia yakini benar untuk disampaikan, tanpa memperhitungkan sedang berada di mana dia. Mungkin ini sebuah ironi, namun inilah kenyataan yang ada pada diri dia.

Pada saat aktif di ICMI inilah Mas Dawam agak berjarak dengan kalangan pesantren, terutama pesantren-pesantren yang memiliki kedekatan dengan Gus Dur. Gus Dur adalah penentang utama berdirinya ICMI. Babak ini bisa dikatakan sebagai babak ketidakharmonisan antara Mas Dawam dan Gus Dur. Kelompok Mas Dawam saat itu biasa diketegorikan sebagai kelompok "Islam struktural," karena ambisi kepada kursi kekuasaan, sedangkan kelompok Gus Dur dikategorikan sebagai kelompok "Islam kultural." Kebenaran polarisasi ini sangat dibatasi oleh ruang dan waktu. Pada tahap berikutnya, Gus Dur, orang yang dulu terus mengkritik kehadiran Mas Dawam di ICMI, tidak hanya merambah jalan

7 *Ibid*.

struktural dengan pendirian organisasi sejenis ICMI, tetapi malah mendirikan PKB (partai Kebangkitan Bangsa). Namun, ketidakcocokan di antara keduanya sebenarnya sudah terjadi jauh-jauh hari sebelum pendirian ICMI. Perbedaan pandangan itu berkisar pada metodologi pengembangan (pembangunan) pesantren.

Era reformasi datang dan peranan ICMI memudar. Dalam perkembangan ini, Mas Dawam melakukan ikhtiar politik, bersama-sama dengan Amien Rais ikut mendirikan PAN (Partai Amanat Nasional). Ikhtiar kali ini menurut saya lebih sehat dan adil dibanding sebelumnya, karena hal itu ditopang dengan penggunaan partai politik sebagai alat untuk meraih kekuasaan. Selain itu, PAN sebagai partai Muhammadiyyah yang terbuka adalah wadah yang cocok dengan latar belakang Mas Dawam. Namun, entah kenapa, kiprahnya di PAN tidak begitu terdengar. Mungkin partai politik bukan tempat yang pas bagi Mas Dawam.

Babakan *ketiga* adalah babakan pertobatan. Saya sebenarnya tidak suka menggunakan istilah ini untuk Mas Dawam. “Pertobatan” merupakan istilah yang terlalu sinis untuk menggambarkan perubahan sikap intelektual dan aktivisme Mas Dawam pada lima tahun terakhir ini. Istilah ini seolah-olah menunjukkan bahwa apa yang dilakukan oleh Mas Dawam pada periode sebelumnya, terutama ketika bergabung dengan ICMI dan PAN, merupakan hal yang salah. Ini sama sekali tidak benar, karena perjalanan intelektual dan aktivisme Mas Dawam pada dasarnya berjalan secara konsekuen dan memiliki garis yang lurus, yaitu modernisasi (transformasi) keislaman dan kemasyarakatan. Kecenderungan pro-kekuasaan pada masa keterlibatannya dengan ICMI dan PAN adalah upaya (ikhtiar) diri yang untuk modernisasi keagamaan dan kemasyarakatan Islam dan hal seperti ini terjadi hampir pada semua tokoh Islam pada saat itu dan bahkan sampai sekarang. Mas Dawam menurut hemat saya adalah seorang sosok intelektual dan aktivis sejati, karena dia cepat memahami dan menyadari bahwa

kekuasaan bukanlah tempat dia. Kesadaran seperti ini sangat sulit kita temukan pada diri intelektual-intelektual Islam yang sudah terjebak dalam kecenderungan peraihan kekuasaan.

Namun istilah "pertobatan" ini keluar dari mulut Mas Dawam sendiri dan terjadi, pada momen yang sangat khusus, yaitu kembalinya Mas Dawam pada jalur perjuangan non-struktural dengan peneguhan pada nilai-nilai keterbukaan. Pertobatan ini ditandai dengan rekonsiliasi antara Mas Dawam dan Gus Dur. Mas Dawam memberikan orasi yang sangat panjang mengenai sikap dan pandangan dirinya mengenai nilai-nilai keterbukaan, keharusan untuk membela kelompok minoritas dan sekularisasi dalam Islam. Seluruh kalangan merasa gembira atas rekonsiliasi yang terjadi di depan publik dan ini menandakan persatuan kembali kekuatan kelompok Islam yang progresif. Sebenarnya ini adalah kembalinya Mas Dawam pada babakan pergulatan.

Modernisme Islam

Apa yang membuat Mas Dawam nampak sangat yakin akan keharusan modernisasi (transformasi) di dalam Islam terlihat dari anjurannya untuk melakukan pembaharuan Islam. Apa yang dimaksud dengan pembaharuan Islam di sini adalah pembaharuan teologi Islam. Mas Dawam memiliki keyakinan penuh bahwa kemodernan akan sangat berdaya dalam memajukan dunia Islam. Keyakinan demikian menghampar di keseluruhan pemikiran Mas Dawam dari dulu sampai sekarang. Modernisme Islam Mas Dawam terlihat sekali dalam sebuah kutipan sebagai berikut:

> Landasan berpikir umat Islam yang melihat Islam sebagai akidah, syari'ah, akhlak dan tasawuf sudah tidak memadai lagi dan perlu dirombak. Umat Islam seharusnya melihat permasalahan dunianya, lingkup dan kerangka konsep budaya universal sebagai pedoman dalam merumuskan konsep-konsep hidupnya. Ternyata, fiqh, yang pada dasarnya diambil sebagai pedoman oleh umat Islam

> sudah tidak memenuhi tuntutan budaya universal dengan segenap perubahan yang terjadi dalam sejarah perkembangan ilmu pengetahuan. Umat Islam tradisional telah terlanjur membakukan masalah-masalah keagamaan sehingga bila berhadapan dengan realitas kehidupan, mereka tidak menemukan jawaban yang jelas dan praktis.[8]

Dari kutipan di atas, ada beberapa persoalan kunci yang harus diperhatikan. Pertama, frasa "permasalahan dunianya." Apa yang saya tangkap dan bisa maknai dari frasa ini adalah adalah perkembangan dunia modern. Memperhatikan dunia (tertarik dengan daya tarik dunia) adalah salah satu ciri kuat dari kemoderenan. Kalangan teolog Islam abad tengah Islam banyak yang tidak tertarik dengan pesona dunia—menggunakan bahasa Max Weber—dan lebih memusatkan kajian mereka terhadap masalah-masalah metafisika dan keakhiratan. Pengaruh kalangan sufi sangat besar sekali dalam hal ini. Kesadaran akan pentingnya memperhatikan kehidupan dunia untuk meraih kesuksesan kehidupan akhirat mengalami pertumbuhan akibat kolonialisme Barat atas dunia-dunia Islam dan kemajuan teknologi. Apa-apa yang dimiliki oleh umat Islam kini, bagi Mas Dawam, sudah tidak mampu lagi digunakan untuk mengantisipasi permasalahan dunia, karena itu membutuhkan pembaharuan atas mereka.

Kedua, frasa "kebudayaan universal." Apa yang bisa saya tangkap dari frasa ini adalah globalisasi. Islam harus dipikirkan dalam kerangka kepentingan perkembangan dunia global. Pengambilan fiqih sebagai disiplin keislaman yang harus direvitalisasi dalam prinsip kebudayaan universal adalah hal yang tepat, karena fiqih selama ini terpasung dan memasung masyarakat Islam.

Ketiga, perlunya pembukaan atas pembakuan Islam. Dibukanya

---

8 Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia,* Cet. II (Jakarta: PPIM, 2003), hlm. 178.

kembali pintu ijtihad di dalam Islam adalah jelas merupakan pengaruh ide modernisme Islam. Pembukaan kembali pintu ijtihad adalah kunci dan modal utama untuk merevitalisasi keislaman.

Selanjutnya, dalam rangka pembaharuan Islam tersebut, Mas Dawam menganggap penting untuk melihat sistem dan bangunan teologi Islam kita. Menurutnya, pembaharuan teologi merupakan ikhtiar yang harus diambil untuk memajukan dan mengakhiri kejumudan umat Islam. Pada titik ini, Mas Dawam agaknya memiliki kesamaan dengan Prof. Harun Nasution dan Nurcholish Madjid, yang sangat percaya bahwa proses pembaharuan umat Islam akan bisa berjalan secara efektif bila sikap teologi mereka diubah. Pembaharuan teologi yang dimaksud baik oleh Mas Dawam dan Harun adalah adanya perubahan haluan dari sistem teologi pasrah model al-Asy'ari kepada sistem teologi usaha model Qadariyah-Mu'tazilah. Mas Dawam menghendaki agar pemikiran teologi keagamaan itu harus didasarkan pada kemanusiaan. Apabila Harun percaya pada teologi rasional sebagai bentuk teologi yang tepat untuk memajukan Islam, maka Mas Dawam agaknya lebih dekat pada teologi pembebasan. Teologi pembebasan diyakini sangat dekat dengan penghargaan atas upaya kemanusiaan untuk memahami pesan Tuhan. Namun baik teologi rasional maupun pembebasan keduanya merupakan semangat yang dikembangkan di dalam modernisme Islam. Pusat keduanya adalah ikhtiar manusia. Modernisme Islam adalah penggunaan upaya-upaya rasional untuk membebaskan manusia dari opresi kehidupan.

Wacana paling mutakhir dari Mas Dawam yang semakin memperteguh garisnya pada modernisme Islam, menurut saya, adalah anjurannya untuk untuk menerima ide sekularisasi. Dalam pelbagai orasinya, Mas Dawam mengemukakan bahwa penghentian krisis keagamaan Islam yang selama ini menggejala bisa dilakukan dengan menerapkan sekularisasi. Meskipun ide ini sangat kontroversial, namun sekularisasi nampaknya merupakan jalan yang paling adil

untuk menyelamatkan Islam itu sendiri dari bahaya kapitalisasi dan penggunaan yang sewenang-wenang atas Islam oleh kepentingan rezim atau kekuatan tertentu. Islam harus diliberalisasikan dari pengaruh-pengaruh seperti demikian.

Berikut ini saya ambil dua contoh penting upaya modernisme Islam versi Mas Dawam.

1. *Transformasi (Modernisasi) Kelembagaan Pesantren*

Di atas sudah disinggung sedikit bagaimana pandangan Mas Dawam tentang pengembangan pesantren. Pesantren harus dikembangkan untuk menjawab tantangan zaman. Tidak ada cara lain adalah melakukan intervensi terhadap pesantren kecuali dengan memperkenalkan program-program baru (modern) ke mereka. Pemikiran pelibatan pesantren ke dalam program transformasi Islam dimulai sejak sekitar tahun 1970-an, diprakarsai oleh LP3ES. Pelibatan pesantren adalah bagian terpenting dari upaya mentransformasikan masyarakat Indonesia secara keseluruhan. Pesantren adalah pilar terpenting dalam masyarakat tradisional. Tesis utamanya adalah dengan melibatkan pesantren, maka proses transformasi masyarakat akan bisa berjalan. Pelibatan ini tidak hanya untuk lembaga pesantrennya, akan tetapi juga meliputi tokoh-tokohnya. Tesis ini ada benarnya mengingat pesantren pada masa itu—juga pada masa sekarang—masih merupakan pengikat masyarakat yang kuat.

Pelibatan ini mula-mula dilaksanakan oleh proyek khusus tentang pesantren di LP3ES, namun kemudian dibentuk sebuah LSM khusus yang dijadikan sebagai wadah lanjutan dari LP3ES yakni P3M pada tahun 1983. Pada tahun 1971, LP3ES bekerjasama dengan majalah *Tempo* menyelenggarakan seminar tentang partisipasi yang menitikberatkan salah satunya pada peran pesantren. Dua tahun kemudian, tepatnya 1973, LP3ES melakukan penelitian lapangan untuk melihat potensi pesantren, pola para kyai, ustadz,

orang tua dan santri, serta masyarakat terhadap pesantren dan perananya. Penelitian tadi kemudian ditindaklanjuti dengan upaya pemberian perbaikan managemen dan pembentukan unit usaha di dalam pesantren.[9]

Langkah transformasi pesantren lain yang perlu dicatat adalah pembentukan perpustakaan pesantren. Pembentukan perpustakaan ini, menurut Mas Dawam, sangat terkait dengan pengembangan pesantren. Perpustakaan akan menjadi pusat data dan informasi yang datang dari luar pesantren. Informasi ini akan berpengaruh terhadap orang-orang pesantren dalam menyaring, mengolah dan menginternalisasi serta akhirnya menimbulkan gagasan perubahan dari dalam. Perubahan itu bukan perubahan sembarangan, tetapi perubahan yang disertai dengan kesadaran dalam rangka adaptasi dan pengembangan. Informasi akan membantu memecahkan masalah atau dilema yang berasal dari dan muncul di dalam pesantren. Menurut Mas Dawam, dengan hal yang demikian, apabila terjadi perubahan yang dilakukan pesantren, maka mereka sudah menyadari hasil dan dampak maupun ongkos yang harus dibayarkan. Apa yang penting buat Mas Dawam adalah perubahan pesantren bukan terjadi secara sewenang-wenang, namun didasarkan pada analisa yang mendalam atas situasi kemasyarakatan, potensi lingkungan, kemampuan pesantren, dan juga nilai-nilai dasar keislaman.[10]

Pengaruh Mas Dawam atas pengembangan pesantren yang lain dan sangat patut dicatat adalah pendirian P3M. P3M didirikan pada tahun 1983 sebagai upaya lanjutan dari proyek-proyek pesantren yang sudah dikembangkan Mas Dawam di LP3ES. Berdirinya P3M bisa dikatakan merupakan berkah namun sekaligus titik awal persilangan di kalangan aktor pengembang masyarakat.

9 M. Dawam Rahardjo, *Pergulatan Dunia Pesantren*.
10 *Ibid.*

Mereka yang dulu berkolaborasi dan bekerjasama bersama-sama kemudian secara diam-diam memilih jalan masing-masing. Di sini terjadi polarisasi diam-diam antara mereka yang berpandangan modernis seperti Mas Dawam, Adi Sasono dan sejumlah kyai NU, dan mereka yang berpandangan neo-tradisionalis seperti Gus Dur dan sejumlah kyai yang berada di belakangnya.

Perbedaan pandangan ini sudah pasti berangkat dari pengalaman yang sudah berjalan sejak tahun 70-an tentang program-program di pesantren. Perbedaan pandangan ini benar-benar merepresentasikan sikap dasar mereka masing-masing. Kelompok Gus Dur mengkritik pendekatan kalangan modernis yang mengintervensi pesantren dengan proyek-proyek *community development* dengan tidak berangkat dari nilai-nilai dan tradisi yang hidup dan dihargai di dalam pesantren. Dari perspektif Gus Dur, intervensi program terhadap pesantren harus mempertimbangkan pada satu sisi tradisi dan juga pada sisi lainnya fungsi pesantren. Fungsi pesantren adalah tempat pembelajaran agama (*tafaqquh fi al-din*) dan karenanya intervensi membutuhkan pengenalan tentang apa dan siapa itu pesantren. Tanpa mengenali itu semua, maka intervensi proyek-proyek itu justru akan meruntuhkan pesantren. Kritik yang sering terdengar adalah misalnya dengan menjadikan pesantren sebagai pusat pertanian, maka santri malah sibuk dengan urusan cocok tanam sehingga melupakan tugas utama mereka yaitu belajar agama. Pesantren itu sangat berbeda dengan sekolah-sekolah formal. Gus Dur membahasakan keadaan pesantren yang demikian ini dengan istilah sub-kultur.

Semua kritik ini bukannya tidak disadari oleh Mas Dawam. Sejak awal dia pasti mengerti pola dan teknik pendekatan yang pas untuk memasukkan program-program pembangunan ke dalam pesantren. Hal ini nampak dari pendapat Mas Dawam dalam sebuah tulisannya pada tahun 1985. Dia bertanya mengapa pesantren menarik perhatian? Menurutnya, ketertarikan pada pesantren bukan

disebabkan oleh keberhasilan NU pada Pemilu 1955 saja, akan tetapi lebih dari itu adalah pada gagasan tentang "partisipasi." Menurutnya, ada tiga pemikiran di balik gagasan tersebut. 1) Pembangunan memerlukan dukungan dari pesantren yang memiliki akar kuat di dalam masyarakat. 2) Pembangunan adalah kegiatan masyarakat dan pemerintah hanya mendorong, menfasilitasi, melindungi dan membina kegiatan masyarakat tersebut. 3) Akselerasi pembangunan memungkinkan lembaga tradisional seperti pesantren, tidak saja akan ketinggalan dalam perkembangan dan perubahan akan tetapi juga terancam eksistensinya. Atas tiga hal ini, Mas Dawam memandang perlu memperkuat fungsi-fungsi kelembagaan serta kemampuan independen pesantren itu sendiri.[11]

Apa pun, sumbangan Mas Dawam adalah kenyataan yang ada sekarang pada pesantren. Keterlibatan pesantren dalam proses pembangunan nasional tidak bisa ditarik lagi ke sedia kala. Bahkan perkembangan pesantren mungkin melampui batas-batas yang pernah dipikirkan dan diharapkan oleh Mas Dawam pada masa itu. Ini adalah sumbangan yang tidak terlupakan dan akan dikenang untuk selamanya.

2. *Modernisasi Pembacaan al-Qur'an*

Cara Mas Dawam menjadi seorang modernis Islam besar di Indonesia pada dasarnya memiliki kemiripan dengan cara para modernis Islam besar di dunia ketika menginginkan terjadinya transformasi keagamaan dan kemasyarakatan Islam. Pembacaan kembali terhadap al-Qur'an adalah titik pijak utama dan pertama yang harus diambil untuk mewujudkan transformasi keagamaan dan kemasyarakatan Islam. Muhammad bin Abdul Wahhab, pendiri aliran Wahhabi, mengajak umat Islam kembali kepada al-Qur'an untuk mengembalikan kejayaan al-Qur'an. Himbauan yang sejenis

11 *Ibid*., hlm. xii-xiii.

juga diserukan oleh para pembaharu berikutnya, seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, Sayyed Ahmad Khan, dan lain sebagainya. Bahkan dalam konteks Indonesia, KH. Ahmad Dahlan ketika mendirikan Muhammadiyyah juga memiliki semangat dan himbauan yang sama dengan mereka di atas.

Tradisi seperti ini sebenarnya tidak pernah muncul pada masa-masa sebelum itu. Ulama-ulama klasik, pasca abad ketiga Hijriyah tidak pernah melontarkan secara eksplisit himbauan untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi karena seluruh kerja dan karya mereka pada dasarnya merupakan upaya penjelasan (*syarah)* terhadap al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Namun bagi kalangan pembaharu Islam, ulama-ulama masa lalu terlalu sibuk dengan persoalan perdebatan cabang-cabang keagamaan dan sudah jauh dari semangat al-Qur'an. Mereka sudah banyak lari dari semangat dasar al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Karena itu, perlu semangat dan identitas baru untuk membaca kembali Islam demi kemajuan Islam. Hal ini terutama disebabkan oleh keadaan internal umat Islam yang dekaden karena dinamika intelektual yang mandeg, sedangkan tuntutan dunia semakin keras. Selain itu juga, karena kekalahan politik Islam oleh kekuatan baru di Eropa. Negara-negara Islam banyak terjajah.

Namun, yang saya pribadi masih belum bisa memahaminya dengan baik adalah mengapa purifikasi merupakan jawaban atas kemunduran peradaban Islam, padahal purifikasi pada dasarnya berlawanan dengan watak peradaban itu sendiri. Purifikasi itu memiliki watak menyempit dan anti-perkembangan baru. Sedangkan peradaban memiliki watak meluas dan sinkretis, mengabsorsi seluruh faktor positif untuk membangun peradaban yang maju. Bagaimana Islam bisa maju apabila hanya ditawari dengan satu sumber saja dan mengabaikan sumber-sumber lain yang boleh jadi akan lebih kaya daripada sumber kita sendiri. Saya menangkap bahwa Mas Dawam akhir-akhir ini mengalami perubahan besar

dalam pandangannya mengenai jawaban atas kemunduran Islam tersebut. Jawabannya bukanlah Islamisasi ilmu pengetahuan, atau peneguhan identitas sempit keagamaan, namun sekularisasi dan pembukaan seluas-luasnya atas Islam untuk menerima kemajuan di luar sana. Kesan saya, Mas Dawam sudah tidak lagi menafsirkan modernisasi sebagai purifikasi.

Namun, marilah kita kembali lagi kepada semangat Mas Dawam ketika menulis *Ensiklopedi al-Qur'an* dulu. Saya kira penulisan tersebut mengikuti jejak para pembaharu Islam. Yang membedakan di antara Mas Dawam dan mereka adalah pada aspek metodologis. Meskipun tidak memiliki bekal yang cukup dalam pengertian konvensional seperti memahami leksikologi (ilmu bayan, majaz, isti'arah dlsb), grammatika (ilmu alat, Nahwu Sharaf dan Lughat), serta perangkat-perangkat tradisional lainnya, dia menafsirkan tema-tema al-Qur'an sangat baik sekali, bahkan bisa dikatakan melebihi mereka yang biasa mengklaim diri sebagai seorang mufassir al-Qur'an. Kekurangan Mas Dawam justru merupakan kelebihannya, karena kekurangan ini mengharuskannya untuk mencari cara lain dalam mengkaji al-Qur'an (tafsir).

Di sinilah letak kontribusi Mas Dawam dalam wacana tafsir di Indonesia, yakni memasukkan pendekatan interdisipliner. Dia membaca Islam—terutama al-Qur'an—dengan menggunakan pendekatan yang sangat beragam dan interdisipliner. Latar belakang pendidikan, bacaan yang kaya, pengalaman kerja, keluasan pergaulan dan aktivitas lainnya adalah faktor yang mempengaruhi Mas Dawam untuk memikirkan Islam secara modern. Pendekatan interdisipliner yang saya maksud di sini adalah pendekatan yang menggunakan pelbagai disiplin pengetahuan untuk melihat al-Qur'an. Pendekatan interdisipliner ini akan memperlihatkan kajian Islam dalam gambar yang rumit, namun utuh. Dalam sebuah kata pengantar buku dia mengatakan:

> Beberapa ulama yang sangat sadar akan peranan yang dimainkannya, selain menyusun buku tafsir, juga membuat buku pengantar yang paling tidak ingin menjelaskan pendekatan barunya dalam menafsirkan al-Qur'an. Sebagian yang lain, seperti al-Maududi, menandaskan metodologi baru. Ini berarti bahwa dengan metode baru itu diharapkan dapat dilakukan penafsiran atau pemahaman baru terhadap al-Qur'an. Apakah ini berarti bahwa pemahaman lama dianggap salah. Tidak mesti begitu implikasinya. Ide dasar dari metodologi baru itu adalah memahami ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan konteksnya, yaitu situasi dan permasalahan masa kini. Istilah "*ta'awun*" umpamanya akan membersitkan makna yang berbeda bagi orang sekarang dengan orang pada masa yang lalu. Pada masa sekarang, yang tergambar mungkin adalah koperasi, seperti halnya sekarang orang berfikir tentang parlemen apabila menjelaskan "*syura*" dalam al-Qur'an.[12]

Dari kutipan di atas, jelas bahwa cara baru mengkaji Islam terutama mengkaji al-Qur'an sangat dibutuhkan untuk membawa Islam (al-Qur'an) agar senantiasa berbicara dan berdialog dengan konteksnya. Konteks menjadi penting karena mengisolasi Islam (al-Qur'an) dalam ruang baca dan tafsir yang terbatas berarti membatasi keluasan pesan dari Islam (al-Qur'an) itu sendiri. Khalid Abou el-Fadl, seorang ahli hukum Islam dari UCLA, pernah mengingatkan agar membaca al-Qur'an jangan dilakukan secara isolatif (tertutup). Pembacaan secara tertutup lebih banyak merugikan Islam (al-Qur'an) karena pembacaan ini membutuhkan pemahaman yang mendalam dan empatik dari pihak luar sedangkan masyarakat di luar Islam mayoritas awam dan tidak memiliki pengetahuan yang mendalam.

Kenyataan demikian bisa dilihat dari bagaimana masyarakat global saat memandang Islam. Penglihatan mereka yang minimal dan dangkal terhadap Islam tidak bisa disalahkan karena yang

12 M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar" untuk *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: Paramadina, 1989), hlm. 3.

bertanggung jawab terhadap citra baik Islam bukanlah mereka, tetapi kita sendiri. Biasanya citra buruk Islam itu lebih banyak dihasilkan dari cara penafsiran kita terhadap Islam yang menggunakan pendekatan isolatif tersebut.

Berdasarkan uraian di atas, butuh cara baru membaca Islam dan al-Qur'an. Dawam mengatakan beberapa tahun yang lalu:

> Perspektif baru dalam menafsirkan al-Qur'an juga timbul karena adanya ilmu, baik kealaman maupun sosial. Salah satu aktifitas golongan modernis adalah usahanya untuk mendamaikan agama dan ilmu pengetahuan. Tapi pada umumnya, soal pertentangan antara agama dan ilmu pengetahuan atau iman dan akal, tidak lagi dibicarakan di kalangan terpelajar, mereka malah langsung menterjemahkan ayat-ayat al-Qur'an dengan keterangan-keterangan ilmiah, misalnya dalam menjelaskan konsep biologi atau kosmologi al-Qur'an. Di bidang ilmu-ilmu sosial, terutama ekonomi, ayat-ayat al-Qur'an disimak dengan teori-teori misalnya zakat dengan teori fiskal, riba dengan moneter.[13]

Jelaslah bahwa apa yang ditempuh oleh Mas Dawam adalah kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi, namun hal itu tidak membuat lingkaran tertutup atas kedua sumber dasar al-Qur'an; hal itu justru membuat akses semakin terbuka kepada kedua sumber tersebut dari pengaruh luar. Ini bukan purifikasi dan tapi inovasi (*bidah*). Saya memiliki keyakinan bahwa kemajuan Islam justru lebih efektif dilakukan dengan melakukan inovasi sebanyak mungkin. Buat saya, Mas Dawam benar-benar mempraktikknya dalam *Ensiklopedi al-Qur'an*-nya, paling tidak dari segi metodologis. Kalau dia berpegang teguh pada purifikasi, maka alat dan cara yang dipakai untuk menafsirkan al-Qur'an akan sangat dibatasi dengan hanya menggunakan ilmu-ilmu keisalaman. Tapi, dalam hal ini, Mas Dawam justru menggunakan ilmu-ilmu yang tidak

13 *Ibid.*, hlm. 3.

pernah dikenal di alam dunia Islam, seperti psikologi, sosiologi-antropologi, atau ekonomi modern. Melihat ini, modernisasi Islam bukan purifikasi Islam, tapi inovasi Islam.

Kata Akhir

Melihat babakan perjalanan dan pemikirannya, saya menyimpulkan bahwa Mas Dawam memiliki keyakinan penuh akan transformasi (modernisme) Islam. Cuma dalam menafsirkan transformasi ini, Mas Dawam mengalami perubahan dari masa ke masa, sesuai dengan perubahan zaman yang dihadapinya. Namun, kalau boleh menarik garis kehidupan Mas Dawam, maka modernisme Islam adalah keyakinan yang nampaknya tidak pernah hilang. Sebuah keyakinan yang selalu dijaga dan diperbaharui—untuk transformasi diri sendiri, lingkungan dan umat manusia secara keseluruhan.[*]

MEMBACA MAS DAWAM: RELIGIUSITAS DAN INTELEKTUALITAS

Fachry Ali

I

Pada suatu sore awal 1980-an, saya pergi dengan Muhammad Dawam Rahardjo ke sebuah toko buku. Sebagai seorang intelektual yang sangat produktif dalam menulis, tentu tokoh yang lebih sering disapa Mas Dawam ini, tenggelam dalam menatap, memilih dan menyimak daftar isi puluhan buku dalam bidang ilmu-ilmu sosial dari ribuan buku yang ditawarkan toko tersebut. Tanpa disadari, senja telah meremang dan tiba-tiba ia bergegas mengajak saya pulang. Tentu saya tahu bahwa sikap bergegas Mas Dawam ini berkaitan dengan rentang waktu yang tersedia sangat pendek. Saya bersikap tenang, sementara Mas Dawam tak bisa menyembunyikan kegelisahannya. Sebab secara teoritis, bukankah tenggang waktu shalat magrib tersebut sangat potensial terlampaui—mengingat jalan-jalan Jakarta begitu macet pada senja hari?

Untuk menutupi kegelisahannya, saya berkata kepadanya: “Mas, lebih baik kita teruskan pencarian buku. Sebab Imam Hanafi, salah seorang pendiri dari empat mazhab *Ahlu al-Sunnah wal al-Jama'ah*, pernah berfatwa bahwa dalam setiap bepergian dengan niat baik, seseorang bisa menjamak shalatnya.” Sesungguhnya, saya sendiri tak pernah membaca fatwa Imam yang dikenal lebih

menggunakan nalar dalam menginterpretasikan hukum-hukum agama ini. Hanya saja, ketika kuliah di Ciputat pada tahun pertama, seorang senior dari Fakultas Syari'ah (Hukum Islam) pernah menyampaikan hal tersebut kepada saya. Maka saya hanya meneruskan informasi tersebut kepadanya. Dan begitu informasi tersebut membentur telinganya, Mas Dawam tampak terkejut dan menoleh kepada saya, tetapi mulutnya hanya mengungkapkan kalimat pendek dengan nada keraguan: "Oh ya?!"

Jelas, keterkejutannya itu hanya basa-basi. Faktanya, ia bukan berdiam, melainkan mempercepat langkah menuju mobil. Saya tak lagi menyampaikan argumentasi, kecuali mengikutinya. Di dalam kenderaan yang distirnya sendiri, Mas Dawam tak berbicara apa-apa, kecuali, ketika tiba di hadapan rumahnya di Cawang: "Cepat, waktu shalat magrib hampir habis."

II

Secara sederhana, cerita di atas menggambarkan bagaimana tingkat religiusitas Mas Dawam. Terlahir dari keluarga santri-pengusaha - dalam kategori trikotomi budaya Jawa model Clifford Geertz - di Pasar Kliwon, Solo, Mas Dawam pastilah telah tersosialisasi ke dalam praktek-praktek peribadatan dengan pandangan keagamaan tunggal. Tak sempat berpendidikan pesantren secara khusus, ia tentu telah menyerap sistem gagasan dan sistem aturan-aturan keislaman modern yang lebih streng melakukan tertib peribadatan, seperti lazim kita kenal di kalangan Muhammadiyah, Persis atau Al-Irsyad. Dalam paham peribadatan para pendukung organisasi ini, kendatipun mengetahui bahwa ada empat aliran mazhab yang "resmi" dianut sebagian besar umat Islam, terlalu semberono dan tak etis mempraktekkan semuanya secara campur aduk. Selalu ada kecenderungan sikap etis memilih salah satu di antara empat mazhab itu dan melaksanakannya secara komprehensif.

Sebagaimana kaum modernis Islam lainnya, Mas Dawam, saya kira, cenderung mempraktekkan mazhab Imam Syafi'i yang memang menetapkan seseorang menjadi musafir - dalam arti boleh mendapatkan keistimewaan menjamak shalat jika melakukan perjalanan dalam jarak yang cukup jauh. Dengan demikian, Mas Dawam menafsirkan bahwa berpergian dalam sebuah kota telah menyebabkan keistimewaan dispensasi jamak dalam ibadah shalat seorang Muslim menjadi janggal.

Apa yang harus dikatakan tentang fakta ini? Saya cenderung menafsirkan bahwa Mas Dawam adalah seorang yang saleh. Sebuah "kesalehan rutin" yang, sekali lagi, biasa kita temukan pada anggota kaum Muslimin modern. Dalam kesalehan ini, ruang improvisasi pikiran untuk tindakan deviatif praktek peribadatan tereduksi secara radikal. Dalam beberapa hal, bahkan mempraktekkan peribadatan secara demonstratif dijadikan parameter keikhlasan seseorang dalam berislam. Demikianlah misalnya, suatu hari, ia mendengar cerita Abdullah Syarwani—kepala program Pengembangan Pesantren LP3ES pada 1980-an, anggota DPR pada awal 2000-an dan bekas Duta Besar Indonesia untuk Libanon—berdiskusi dengan Kiai Hamam dari Pesantren Pabelan, Jawa Tengah, dari petang hingga pagi. Walau tentu Mas Dawam tertarik tentang substansi diskusi tersebut, namun ada suatu pertanyaan yang tampak mencolok lahir dari mulutnya: "Berarti anda tidak shalat Isya dong?!"

"Kesalehan rutin" ini, dalam interpretasi saya, adalah produk lanjutan dari pandangan keagamaan Islam modern yang cenderung bersifat hitam putih. Struktur keberanian melakukan improvisasi aspek peribadatan mendekati titik nol. Kenyataan ini bertolak belakang dengan pandangan Keislaman dari sayap "tradisional" yang tampak lebih rileks. Seorang kiai muda Naldlatul Ulama (NU) dari Jawa Timur dengan bersenda gurau pernah mengatakan bahwa sebagai pengantin baru ia kerap sekali terlambat dalam melaksanakan shalat Subuh. Ketika gagasan pembaruan pemikiran

keagamaan sedang marak di kalangan muda NU, Zuhairi Misrawi, penulis produktif tentang Islam, seperti pernah dimuat majalah *Gatra* beberapa tahun lalu, menyatakan bahwa shalat bisa "dinomor-duakan" jika seseorang sedang melaksanakan diskusi. Memang pada waktu itu, Misrawi dan kawan-kawan muda NU di bawah pimpinan Ulil Abshar-Abdalla sedang terlibat dalam sebuah diskusi sengit tentang pembaruan Islam di sebuah pesantren. Ketika diskusi belum selesai, azan Magrib telah berkumandang. Momen itu mendorong beberapa peserta diskusi mempertanyakan apakah acara tersebut perlu diskor. Sejenak terjadi perdebatan yang tak kalah seru dibandingkan dengan substansi materinya. Hal ini mengundang celotehan para santri yang sedang berlalu menuju masjid atau sedang menonton diskusi: "Voting saja!". Pada perdebatan tentang perlu tidaknya diskusi diundur itulah Zuhairi Misrawi mengungkapkan kalimat di atas.

Jika dikontraskan dengan Mas Dawam yang gelisah ketika menyadari bahwa pencariannya atas buku-buku ilmu sosial berpotensi melampaui waktu shalat Magrib di atas, kisah pendapat Misrawi pada paragraf yang baru saja kita lewati jelas bersifat kontradiktif. Sangat terlihat bahwa Misrawi dan kawan-kawan lebih rileks dalam menafsirkan praktek kewajiban ibadah, sementara Mas Dawam cenderung mempertahankan sikap kekakuannya. Sebagai konsekuensinya, kesalehan jenis ini lebih merefleksikan sikap keberagaman yang "takut kepada Tuhan." Ini terbukti ketika Mas Dawam, sambil bergurau, menyatakan keheranannya mengapa seluruh kaum Muslimin di luar dunia Arab diwajibkan berpuasa. Bukankah esensi puasa sesungguhnya adalah untuk "mendisiplinkan orang-orang Arab?" Ucapan ini disampaikan Mas Dawam pada awal bulan puasa dekade 1980-an di LP3ES. Saya memang melihat-nya dalam keadaan lemah-lunglai karena ibadah puasa baru saja berlangsung satu dua hari, yang menyebabkan mekanisme adaptasi fisik terhadap tekanan lapar belum berkinerja secara maksimal.

Tetapi "protes" ini hanya merupakan refleksi intelektual, bukan sikap asasi peribadatannya. Tubuhnya yang tampak lemah-lunglai karena berpuasa itu cenderung mengungkapkan sikap patuh Mas Dawam terhadap ketentuan Tuhan tentang kewajiban setiap Muslim untuk berpuasa di bulan Ramadlan. Maka, meskipun secara intelektual ia mempertanyakan "kebijakan" ini, kecenderungan kata hati yang telah terbentuk oleh ajaran agama mendorongnya untuk patuh. Di dalam beberapa hal, ia bahkan berusaha "mengintelektualisasikan ibadah puasa" dalam sebuah tulisannya di majalah *Tempo* pada 1991 atau 1992 dengan memberikan pembenaran "ilmiah" praktik ibadah ini dengan menggunakan perspektif psikiater terkenal asal Jerman, Sigmund Freud. Dalam konteks kepatuhan dan "ketakutan" akan azab Tuhan inilah saya bisa memahami mengapa Mas Dawam rela melakukan *qadla* (membayar puasa bulan Ramadlan, karena pernah batal) pada hari-hari biasa. Sebagai seorang intelektual dan pemimpin LP3ES, Mas Dawam kerap bepergian ke luar negeri, termasuk pada bulan Ramadlan. Perjalanan jauh ini sering menyebabkannya tak mampu melaksanakan puasa. Dan untuk tujuan itulah ia melakukan *qadla*. Rondolf S. David, seorang intelektual Filipina ternama, yang datang ke Jakarta pasca *People's Revolution* menumbangkan Presiden Marcos pada 1987-an itu, pernah "meledek" kepatuhan Mas Dawam ini melakukan *qadla*—ketika semua orang dengan lahap menghabiskan makan siang, sementara ia bertahan dengan kelunglaian tubuh yang tak bisa disembunyikan itu: *"Are you hungry, Wam?"*

Praktek ibadah semacam ini mengungkapkan gambaran bahwa dalam persepsi Mas Dawam, seperti kalangan lainnya yang berpandangan sama, Tuhan bukan saja dekat, tetapi secara terus-menerus mengawasinya.

III

Kendatipun demikian, lepas dari persepsi keagamaannya, Mas Dawam adalah seorang "intelektual romantis." Dalam arti, ia bukan saja mencintai hampir seluruh cabang ilmu pengetahuan sosial-ekonomi—termasuk matematika dan statistik—melainkan juga seorang aktivis. Pendapat akademisnya, dengan demikian, dibenturkan dengan realitas yang justru ingin diubah. Maka unsur subyektivitas, yaitu tak berpangku tangan dengan hanya mengedepankan sikap netralitas seorang akademisi, menjadi melekat dalam pandangan dan tindakan intelektualitas Mas Dawam. Semua ini, dalam spekulasi saya, bukan saja karena latar belakang keluarga, melainkan juga karena gemuruh gerakan dan perkembangan alam pemikiran politik dan keagamaan yang mengitarinya ketika remaja di sekitar Solo dan ketika mahasiswa di Yogyakarta. Sementara bekal rumah yang diperoleh relatif terbatas pada sikap tentang ibadah sebuah keluarga santri-pengusaha modern, sejarah sosial-politik dan ekonomi Solo dan Yogyakarta telah menempanya secara intelektual. Setting sosial-budaya yang tipikal ini mendorong saya mensublimasikan trilogi faktor yang mempengaruhi perjalanan intelektual Mas Dawam: lingkungan keluarga santri-pedagang, dinamika kesejarahan Solo dan sifat nasionalisme Yogyakarta.

Keluarga, dalam konteks ini, telah berfungsi sebagai institusi utama dan pertama bagi Mas Dawam menemukan format nilai-nilai ideal praktek ibadah dan keutamaan kekayaan material. Dalam hal ini, sebagai seorang putra pedagang batik besar untuk ukuran Solo, Mas Dawam terlahir dalam lapisan kelas menengah ekonomi. Karena itu, hampir bisa dipastikan ia tak pernah "menderita" secara material. Fakta ini, sejauh yang saya tangkap dalam berbagai percakapan pribadi dengannya, telah membuat Mas Dawam tidak membuat dikotomi kontradiktif antara agama dan kekayaan. Mas Dawam bahkan pernah mengkritik saya karena menulis segi negatif

dari akumulasi kekayaan. Tentu saja tulisan yang terbit pada awal 1980-an itu mengungkapkan kelemahan saya memahami pentingnya akumulasi modal bagi pertumbuhan ekonomi. Tetapi, pengetahuan komprehensif Mas Dawam tentang peranan akumulasi modal secara teoritis tersebut berjalan sebanding dengan latarbelakang keluarga pedagangnya. Baginya, modal material yang terakumulasi justru bertindak sebagai *push factor* yang mempercepat pertumbuhan. Di dalam realitasnya, survivalitas usaha keluarga orang tua Mas Dawam merupakan bukti paling kongkrit yang menunjang pengetahuan teoritisnya itu.

Kenyataan inilah yang membuat hubungan kesadaran intelektual Mas Dawam menjadi relevan dengan kota kelahirannya, Solo. Kita ketahui, kota ini dan wilayah-wilayah sekitarnya adalah "bentangan sejarah" sosial-ekonomi pribumi yang memberikan bekas kolektif secara mendalam kepada penduduk yang sadar. Kesadaran kepentingan "kelas" telah lahir di kota ini awal abad ke-20, mendahului gerakan resmi Sarikat Islam (SI), ketika Tirto Adisuryo mendirikan Sarekat Dagang Islam (SDI) pada 1905—sebagai wahana konsolidasi kekuatan pedagang pribumi dari ancaman pedagang Cina yang ekspansif. "Kesadaran kelas" yang nyaris mendekati pengertian teoritis Marxisme ini juga diikuti oleh gerakan-gerakan rakyat dengan kesadaran ideologis. Di sini, di Delanggu, Klaten, sebuah kawasan hanya puluhan kilometer saja dari Solo, telah bangkit pada 1920-an Haji Misbach yang berusaha mengintegrasikan ajaran-ajaran Islam dengan Marxisme untuk melawan penjahan Belanda. Sementara pada saat yang sama, sisa-sisa pertarungan kekuasaan dalam kerajaan Mataram pada 1770-an telah menempatkan Solo sebagai pusat perkembangan Islam. Jika pada abad ke-19, wujud dari sisa ini adalah pesantren Tegalsari yang dibangun Haji Kasan Besari asal Ponorogo, pada awal abad ke-20 ditandai oleh perkembangan pesantren Maba'ul 'Ulum. Semua energi ideologis, kesadaran kelas dan perkembangan pendidikan ini memberi bekas

mendalam pada kesadaran *enlightened people* Solo. Mas Dawam, seperti juga tokoh Muhammadiyah dan pendiri partai Amanat Nasional (PAN), M. Amien Rais, termasuk salah satu di antaranya.

Karena itu tak mengherankan, kombinasi pengaruh latarbelakang keluarga dan wujud pergolakan sejarah kota Solo, telah mendorong Mas Dawam aktif sebagai anggota Pelajar Islam Indonesia (PII). Saya tak pernah mendengar langsung dari mulut Mas Dawam tentang aktivitasnya ini dalam organisasi pelajar tersebut. Tetapi saya mempercayai keterangan Mas EBA (Endang Basri Ananda) bahwa kepergian Mas Dawam setelah tamat SMA ke Amerika Serikat pada awal 1960-an tak lepas dari PII. Sebab, hampir tak ada organisasi pemuda dan mahasiswa Islam yang mempunyai jaringan luas ketika itu selain PII. Sejak akhir 1950-an, PII, organisasi pelajar yang dekat dengan Partai Masyumi dan sangat anti komunis, memang telah membina hubungan dengan Amerika Serikat. Pertentangan ideologis antara kapitalisme dan komunisme masa Perang Dingin telah mendorong Amerika Serikat menjaring organisasi-organisasi pemuda dan pelajar merekat ke dalam lingkup pengaruhnya. Dan tampaknya, pada awal 1960-an, PII mampu merebut kesempatan ini dengan mengirim anggota-anggota terbaiknya berkunjung ke Amerika. Hal inilah yang menjelaskan mengapa Mas Dawam menjadi dekat dengan Masyumi. Bagaimanapun juga, keanggotaan dalam PII membawa seseorang pada kecondongan terhadap gagasan-gagasan politik Masyumi.

Karena itu, ketika kuliah di Yogyakarta, kesadaran ideologis Mas Dawam pada esensinya hanya melanjutkan apa yang telah terbentuk di Solo. Tidak mengherankan, latarbelakang budaya keluarga serta gemuruh sejarah Solo yang berkecamuk itu mendorongnya menjadi anggota Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Seperti halnya Solo, Yogyakarta adalah juga kota sejarah yang menyaksikan pertumbuhan, pemekaran dan kebangkrutan imperium Mataram. Namun saya tidak tahu dengan pasti apakah eksistensi

kekuasaan tradisional Mataram ini mempengaruhi kesadarannya akan sejarah. Yang tampak jelas adalah bahwa ketika ia menjejakkan kaki di kota ini, Yogyakarta telah menyajikan diri sebagai kota pelajar, mengakomodasikan berbagai “perwakilan” mahasiswa hampir seluruh Indonesia. Karena itu, sifat “nasional” kota ini jauh lebih tampak dibandingkan dengan Solo. Pada masa Revolusi Kemerdekaan (1945-1949), sisa kerajaan Mataram, yakni Kesultanan Yogyakarta, di bawah Sultan Hamengkubuwana IX, telah mengambil langkah historis, yaitu memihak kemerdekaan Indonesia. Sebuah tindakan yang menyebabkan posisi kota ini menjadi jauh lebih *prestegious* di masa awal kemerdekaan dibandingkan dengan Solo. Coreng sejarah memang telah mengendap kota Solo, karena salah satu dinasti penguasa Jawa di daerah ini, Mangkunegara, condong kepada Belanda.

Akan tetapi pada hemat saya, bukanlah kisah politik tradisional atau tindakan heroik awal kemerdekaan yang membuat Yogyakarta menjadi berarti bagi Mas Dawam. Melainkan hal-hal lain yang tersedia di kota itu, eksistensi Muhammadiyah dan Universitas Gajah Mada (UGM). Dengan latar belakang keluarga santri, kesadaran bahwa Yogyakarta adalah tempat kelahiran Muhammadiyah, organisasi kaum Muslimin terbesar di Indonesia, yang lahir pada 1912, pastilah mempunyai pengaruh tertentu bagi Mas Dawam. Kerekatannya dengan gagasan politik Masyumi semasa di Solo, menjadi berlanjut di kota pelajar ini. Walau bersifat bawah sadar dalam mempengaruhi karir aktivitas kemahasiswaannya, Mas Dawam tentunya menyadari fakta sejarah bahwa Muhammadiyah adalah salah satu pendukung Partai Masyumi sejak kelahirannya pada 7 November 1945. Hal inilah yang mendorongnya aktif dalam organisasi mahasiswa tipikal bentukan pengaruh Masyumi, HMI. Di sini, kita melihat ada jalinan kuat antara latar belakang keluarga santri, organisasi PII, keberadaan Masyumi dan Muhammadiyah dan aktivitasnya di HMI di dalam pilihan-pilihan

karir aktivitasnya. Dalam kata lain, seluruh lingkungan yang memberikan kesempatan *formative age* bagi kesadarannya adalah sesuatu yang bersifat Islam modernis. Yogyakarta, pusat kelahiran Muhammadiyah, dengan demikian memberikan kepastian nasib bagi Mas Dawam menjadi aktivis dalam lingkungan Islam.

UGM, di pihak lain, memberikan kelengkapan hasrat akademis dan intelektual Mas Dawam. Sudah sejak awal 1950-an, UGM telah tampil sebagai simbol modernisasi-nasionalistis kota ini. Berbeda dengan Universitas Indonesia (UI) di Jakarta yang sering dicap bersifat "Kebelanda-belandaan," UGM tampil mewakili cita-cita kemerdekaan budaya dengan pengaruh simbol-simbol Barat yang minimal. Sementara civitas akademika UI di Jakarta membiarkan diri tenggelam dalam corak budaya Barat, kalangan yang sama dari UGM secara sangat *purposive* menegakkan simbol-simbol budaya tradisional Jawa. Boyd Compton, seorang muda Amerika yang berada di Indonesia pada 1954-1956, memang pernah mempertanyakan ketaktuntasan pergulatan budaya di UGM ini, karena retradisionalisasi kultural tersebut justru menghidupkan feodalisme—ketika Indonesia merdeka sedang menapakkan kaki ke alam modern. Tetapi menurut saya, hanya ada budaya Jawa yang tersisa untuk ditonjolkan sebagai simbol penolakan terhadap supremasi budaya Barat. Resistensi kultural ini masih membekas ketika Mas Dawam di awal 1960-an mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Fakultas Ekonomi UGM.

Maka melalui UGM, ia menemukan beberapa hal penting. *Pertama*, dalam spekulasi saya, penyadaran dirinya sebagai "orang Jawa." Ada kemungkinan bahwa dalam periode Solo, Mas Dawam masih mempersepsikan diri sebagai seorang Muslim dan warga Indonesia tanpa menonjolkan kesadaran etnik. Dalam pengalaman sosialnya, menjadi Jawa adalah sesuatu yang *taken for granted*, ketika varian persentuhan budaya di Solo masih sangat terbatas. Di Yogyakarta, melalui UGM, ia bukan hanya bertemu dengan aneka

etnik Indonesia, melainkan juga, (atau oleh karena itu), kebutuhan menyatakan diri sebagai etnik tertentu. Intensifikasi simbol-simbol Jawa di UGM, seperti telah kita sebut di atas, turut membantu pengembalian identitas budaya Mas Dawam sebagai "orang Jawa." Sebab, dalam periode UGM inilah kemungkinan besar Mas Dawam menambah kata "Rahardjo" di belakang namanya. Spekulasi ini saya kaitkan dengan fakta empiris bahwa di rumah orang tuanya yang besar, di Pasar Kliwon, Solo, saya berkesempatan menginap beberapa kali saat menjadi staf peneliti LP3ES. Ruang akomodasi yang disediakan untuk saya tidak lain adalah bekas kamar Mas Dawam. Di atas pintu kamar itu, yang hampir mirip sebuah paviliun, tertera namanya: Muhammad Dawam. Tak saya lihat ada kata "Rahardjo" di situ.

Kedua, meskipun memilih Jurusan Keuangan dan Perbankan di Fakultas Ekonomi, UGM telah menjadi media yang mempertemukan Mas Dawam dengan ekonom Mubyarto yang menspesialisasikan diri pada ekonomi pertanian dan pedesaan. Seperti yang pernah diceritakan kepada saya, keakraban Mas Dawam dengan tokoh penggagas "Ekonomi Pancasila" ini berlangsung unik. Sebagai anak muda yang baru pulang dari Amerika Serikat, Mas Dawam mengunjungi rumah Mubyarto dengan lagak *dhereng Jawa* (kurang memperlihatkan sopan-santun). Tidak turun dari sepeda motornya, Mas Dawam bertanya kepada seorang perempuan yang sedang berdiri di depan rumah tentang keberadaan Mubyarto. Yang tak disadari adalah bahwa perempuan itu justru isteri Mubyarto sendiri. "Aduan" sang isteri tentang sikap Mas Dawam inilah yang menyebabkan hubungan Mas Dawam (sebagai mahasiswa) dan Mubyarto (sebagai dosen) menjadi akrab. Dan tampaknya, keperihatinan Mubyarto tentang ketimpangan ekonomi, keterbelakangan perekonomian dunia sawah dan pedesaan, serta dominannya sistem perekonomian kapitalistis telah berpengaruh terhadap gagasan-gagasan Mas Dawam tentang aspek ekonomi-politik Indonesia.

Karenanya tak mengherankan, selepas kuliah, hampir seluruh tulisan Mas Dawam tentang aspek ekonomi-politik Indonesia tampil dalam perspektif Marxis. Suatu usaha membedah ekonomi-politik masyarakat nusantara secara struktural yang secara kontinue mempertanyakan aspek keadilan sosial pembangunan ekonomi Orde Baru. Sejauh yang bisa saya lihat, setelah Mohammad Hatta, Mas Dawam termasuk segelintir kecil intelektual yang memperkenalkan analisa ekonomi-politik untuk masyarakat Indonesia, melalui berbagai tulisannya di Jurnal *Prisma*.

Ketiga, UGM telah memberikan pentas dunia kemahasiswaan bagi Mas Dawam dalam mengartikulasikan seluruh hasrat akademis, romantisme dan aktivitas sosial-budaya serta kemasyarakatan. Maka, seluruh pengalaman kemahasiswaan yang bisa kita sebut sebagai *the crucial formative age* Mas Dawam ini sangat menentukan dalam membentuk persepsi tentang dunia serta karir yang diidealisasikan. Sebagaimana juga terjadi pada banyak tokoh-tokoh lainnya, dunia kemahasiswaan Mas Dawam di Yogyakarta ini adalah sebuah panggung yang lebar, nyaris tanpa tepi. Hasrat dan cita-cita kemajuan yang meluap di masa remaja dan pasti tak akan tertampung di kota Solo, seakan-akan tertumpah secara total di Yogyakarta. Dan kota ini, seperti telah kita singgung di atas, mempunyai infrastruktur budaya dan intelektual untuk mewadahi seluruh kegairahan tersebut. Di samping kekayaan sejarah pergerakan Islam, tradisi budaya dan politik yang dikandung kota ini, keberadaan UGM dan berbagai tokoh yang bisa berfungsi sebagai *examplary model* seperti, antara lain, Mubyarto, Mas Dawam juga menemukan ruang tanding dan perkawanan yang diwadahi oleh HMI, aktivitas kemahasiswaan dan dunia kesusastraan serta kelompok studi keagamaan.

Walau mungkin belum menemukan pola yang ajek, dengan kegairahan yang tinggi ia memasuki seluruh relung-relung aktivitas yang ditawarkan pentas lebar yang nyaris tak bertepi itu. Sebagai

anggota HMI, Mas Dawam mengartikulasikan aktivitas kemahasiswa-annya dengan jaringan nasional. Melalui organisasi ini pula, ia memasuki diskusi-diskusi intensif tentang sejarah politik dan pemikiran keagamaan secara internal maupun dalam kelompok diskusi di bawah pimpinan Mukti Ali. Dalam buku *Pergolakan Pemikiran Islam*, *Catatan Harian Ahmad Wahib*, kita bisa mendapatkan *track record* pemikiran Mas Dawam di masa-masa yang kita bicarakan ini. Ia tidak hanya tampil sebagai penggugat keabsahan dasar pemikiran politik Masyumi, partai Islam modern yang dikaguminya, melainkan juga mulai berkenalan dengan gagasan-gagasan keagamaan berbagai aliran di dalam Islam. Pada periode inilah, hemat saya, Mas Dawam mulai membaca Tafsir Al-Qur'an karya Muhammad Ali dalam bahasa Inggris. Seperti yang pernah disampaikan kepada saya, Tafsir yang ditulis seorang Ahmadiyah inilah yang meneguhkan keberislamannya secara intelektual. Walau tak pernah meninggalkan "mazhab" Sunny yang dianutnya, hasil bacaan terhadap Tafsir tersebut melahirkan empati tertentu Mas Dawam terhadap Ahmadiyah.

Pada saat yang sama, dunia kemahasiswaan juga menawarkan panggung gagasan. Di sini, Mas Dawam bukan saja mulai tampil sebagai penulis muda di berbagai media yang diterbitkan mahasiswa, melainkan juga menemukan dirinya dalam suasana kompetisi. Salah satu kompetitornya adalah M. Amien Rais, mahasiswa Fakultas Sosial-Politik, Jurusan Hubungan Internasional dari universitas yang sama, tokoh Muhammadiyah yang kelak menjadi pendobrak kekuasaan Orde Baru. Karena itu, seperti pernah diceritakan kepada saya, Mas Dawam merasa *gelo* (kecewa) ketika Mingguan *Mahasiswa Indonesia*, surat kabar mahasiswa Bandung di bawah asuhan Rahman Tolleng, justru menempatkan Amien Rais sebagai penulis mahasiswa terbaik. Ia sendiri "hanya" berada di urutan kedua. Tetapi, sebagaimana yang sekarang kita lihat hasilnya, kompetisi dalam kualitas dan produktivitas dunia tulis-

menulis kala mahasiswa ini telah memberikan kecakapan dan keterampilan artikulasi gagasan Mas Dawam, seperti yang kita saksikan, bahkan hingga dewasa ini. Dengan tradisi ini serta keinginan besar untuk menonjol dan menyajikan argumentasi yang melintasi tapal batas ekonomi, Mas Dawam dalam periode mahasiswa ini terpacu mendalami berbagai cabang ilmu pengetahuan sosial, termasuk filsafat dan, telah kita sebutkan di atas, agama. Tidak mengherankan, dengan demikian, kita membaca begitu banyak tulisan-tulisan Mas Dawam yang merangkum berbagai tema dan tak terbelenggu pada persoalan ekonomi.

Keluasan fokus pandang inilah yang menyebabkan Mas Dawam tak membatasi diri hanya pada percaturan akademis. Yogyakarta, bagaimanapun juga adalah kota budaya, salah satu pusat inkubasi para seniman, di mana kreogafer Bagong Kasudiardjo dan dramawan W.S Rendra menjadi tonggak simbolisnya. Lingkungan kreatif semacam ini juga berpengaruh kepada Mas Dawam, yang haus akan pengalaman dan aktivisme. Maka, periode mahasiswa ini juga ditandai oleh pengayaan imajinasi kesusastraan bagi Mas Dawam, ketika ia juga tampil sebagai penyair dan penulis cerita-cerita pendek. Kecuali cerita-cerita pendek yang dibuat dewasa ini, saya memang tak pernah membaca sajak-sajak Mas Dawam. Hanya saja, ketika bertemu dengan isteri mendiang penyair Bahrum Rangkuti awal 1980-an, ia menyatakan kepada saya bahwa Mas Dawam, baginya, jauh lebih dikenal sebagai seorang penyair daripada seorang ekonom. Mas Dawam sendiri pernah menyatakan keinginannya menghapus citranya sebagai penyair. Salah satu yang dilakukan adalah dengan produktif menulis tema-tema ekonomi dan pembangunan dengan penyajian angka-angka statistik dan matriks-matriks. Dengan cara ini ia tampaknya ingin membalik citra dengan sebuah logika umum: adalah tak mungkin seorang penyair mempunyai hasrat besar terhadap angka-angka statistik dan matrik-matriks kompleks.

IV

Latarbelakang keluarga, "kesalehan rutin" serta kegairahan besar terhadap ilmu pengetahuan yang dibungkus dengan semangat romantisme inilah, pada hemat saya, yang menjadi titik pijak dalam membaca derap langkah Mas Dawam dewasa ini. Ia, misalnya, meninggalkan jabatannya sebagai staf the Chase Manhattan Bank dan justru memilih bekerja di LP3ES. Menjadi seorang banker pada esensinya sejalan dengan jurusan yang ditempuh di UGM: Keuangan dan Perbankan. Tetapi, semangat romantismenya jauh lebih dominan menstrukturkan sistem tindakan Mas Dawam. Dengan LP3ES, ia bukan saja terabadikan namanya, tetapi juga mempunyai kesempatan merealisasikan analisa struktural ke dalam realitas. Dalam konteks ini, romantisme Mas Dawam berhasil mendobrak sekat-sekat akademis yang telah dirintis sejak mahasiswa. Maka, di samping merealisasikan gagasan pengembangan masyarakat, pemberdayaan petani dan industri kecil, serta pembangunan masyarakat desa melalui energi LP3ES, Mas Dawam juga secara kontinue mampu "membombardir" wacana publik melalui serangkaian tulisan-tulisannya tentang ekonomi-politik dan strategi pembangunan yang diwadahi Jurnal *Prisma*—lahir dari tangan Ismid Hadad yang selanjutnya berada di bawah kepemimpinan Mas Dawam. Perspektif struktural dalam analisa-analisanya inilah yang membawa Mas Dawam ke dunia pesantren. Sebab dalam perspektif itu, dunia pesantren adalah juga wilayah yang tertinggal. Maka, seperti yang kita baca dalam buku suntingannya, *Pesantren dan Pembaharuan*, Mas Dawam adalah tokoh yang pertama kali memperkenalkan dunia pesantren kepada kaum intelektual Indonesia secara terbuka, karena buku tersebut terbit pada pertengahan 1970-an.

Mengaburkan demarkasi antara karya akademis dan, menggunakan istilah Paulo Freire, *praxist*, yang didikte oleh romantisme

intelektual ini telah menjadi model Mas Dawam untuk berkarya. Karena itu pula, ia tak berhenti menyerap dan memproduksi gagasan sambil melakukan aksi tanpa tapal batas. Dalam konteks keagamaan, ia menjadi pendukung setia gagasan pembaruan pemikiran Nurcholish Madjid. Tetapi bersamaan dengan itu, ia menerbitkan jurnal *Ulumul Qur'an* untuk menampung gagasan-gagasan kaum intelektual dan budayawan secara lintas agama dan menyusun tafsir al-Qur'an yang diberi judul *Tafsir 'Ulumul Qur'an*. Pluralisme gagasan yang diserap selama ini telah membuat Mas Dawam secara alamiah, terutama sekali lagi terdikte oleh semangat romantisme intelektual, telah pula mereproduksi kesadaran akan keniscayaan pluralisme itu, termasuk dalam sikap keagamaan. Dengan demikian, meskipun tetap menjadi "penganut" aliran Sunny dalam praktek peribadatan, Mas Dawam mempunyai keyakinan bahwa berbagai aliran pemikiran keagamaan mempunyai hak untuk hidup. Langkah-langkah demonstratif Mas Dawam mendukung Ahmadiyah dan berbagai aliran pemikiran keagamaan lainnya, pada esensinya adalah refleksi dari perjalanan hidupnya sendiri—yang merangkum dan merumuskan struktur pengalaman tersebut menjadi acuan sistem tindakannya.[*]

Jakarta, 17 April 2007

DAWAM DAN PERGULATAN DUNIA LSM KITA

Bonnie Setiawan

Pengantar

Menulis mengenai M. Dawam Rahardjo (Bung Dawam) seperti melihat kilas-balik gerakan pembaruan Islam, *Prisma* dan LP3ES, serta strukturalis dan neo-Marxisme. *Lho, kok* begitu? Itulah gambaran yang terekam di pikiran saya mengenai Bung Dawam. Saya berasal dari angkatan 1980-an, angkatan yang lebih dikenal sebagai angkatan kelompok studi mahasiswa. Berbeda dari angkatan 1989, yang lebih banyak melakukan aksi-aksi lapangan, maupun angkatan 1998, yang menumbangkan Suharto, angkatan kami adalah angkatan korban NKK/BKK (Badan Koordinasi Kampus, Normalisasi Kehidupan Kampus), dengan matinya DM (Dewan Mahasiswa) dan KM (Keluarga Mahasiswa), korban rektor Nugroho Notosusanto (Rektor UI ketika itu, tempat saya belajar) dan korban de-politisasi kampus. Karenanya, kami bersepakat keluar dari kampus dan melakukan banyak kegiatan diskusi dan studi wacana. Pada periode itulah majalah ilmiah *Prisma* sedang hebat-hebatnya berkibar, di bawah pimpinan Bung Dawam. Kami ketika itu menganggap *Prisma* adalah oase pemikiran yang luar biasa. Banyak dari kami cenderung ke kiri—"berhaluan" strukturalis dan neo-Marxis—ketika itu, terutama karena pengaruh

Dawam lewat tulisan-tulisannya di *Prisma*. Tulisan-tulisan Dawam, Adi Sasono, Sritua Arief, Arief Budiman, dan Farchan Bulkin betul-betul membekas di pemikiran kami, dan mungkin pengaruhnya tetap ada sampai sekarang.

Itulah hal pertama yang sungguh-sungguh membuat Mas Dawam tokoh pembaharu di LSM. LSM, seperti LP3ES dan *Prisma*-nya, menjadi semacam barometer pemikiran dan sangat mewarnai pergulatan wacana di LSM. Mas Dawam adalah generasi pertama kaum strukturalis dan neo-Marxis, yang kemudian melahirkan generasi aktivis muda Islam yang progresif, terutama lewat LP3ES dan P3M (Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), seperti alm. Mansour Fakih, Roem Topatimasang, Mochtar Abbas, dan lain-lain, maupun generasi aktivis Islam Liberal sekarang. Pengaruh Mas Dawam sungguh besar, lebih besar dari yang mungkin diperkirakan orang. Karena itu, melihat kiprah Dawam di LSM seperti melihat rintisan perjuangan untuk lepas dari pembodohan dan medioker (pengerdilan) oleh Orde Baru pada masa itu; dan hal tersebut merupakan sumbangan luar biasa, khususnya bagi kami generasi muda ketika itu.

Dawam dan Generasi LSM Indonesia

LSM adalah singkatan dari Lembaga Swadaya Masyarakat, suatu istilah yang baru muncul pada era 1980-an. Mulanya memakai nama LPSM (Lembaga Pengembangan Swadaya Masyarakat), setelah sebelumnya istilah Organisasi Non-Pemerintah (ORNOP) dianggap terlalu keras. Ketika itu saya baru saja berkiprah di LSM, tahun 1984. Saya diajak oleh sahabat saya sekampus, Baron Setiabudi, untuk ikut mendirikan sebuah LSM di Yogyakarta. Baron ini anak Kauman, Yogyakarta, satu tradisi dengan Muhammadiyah.

Baron memperkenalkan saya kepada artikel terkenal dari

Nurcholish Madjid, “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat,” sebuah artikel yang sangat monumental. Setelah itu kami semua terkesima dengan buku terbitan LP3ES, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Saat itu saya langsung menjadi pengikut “Wahibisme,” karena saya sangat terpengaruh oleh buku itu. Sampai sekarang buku itu saya anggap sebagai salah satu buku paling berpengaruh di abad ini di Indonesia. Yang berada di balik penerbitan buku itu antara lain adalah Dawam Rahardjo dan Ismet Natsir. Buku itu menggambarkan kelompok HMI Yogya, yaitu Ahmad Wahib, Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, Sudjoko Prasodjo dan lain-lain, yang merintis sebuah pemahaman berbeda tentang Islam, yang kemudian terformulasikan menjadi gerakan pembaruan pemikiran Islam. Yang menarik adalah ketika Ahmad Wahib menyatakan pandangannya bahwa sebaiknya HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) diubah saja namanya menjadi “Himpunan Mahasiswa Indonesia”. Menurut saya, itu betul-betul ide yang brilian.

Setelah itu saya bekerja di Sekretariat Bina Desa (SBD), sebuah LSM yang merintis istilah LSM/LPSM yang kemudian menjadi LSM. Di SBD inilah saya mengenal tokoh-tokoh “pelangi,” karena hampir semua spektrum politik Indonesia lama terwakili di SBD, mulai dari Gus Dur (Abdurrahman Wahid), Soedjatmoko, Bambang Ismawan, Kartjono, Gedong Bagus Oka, Romo Dijkstra, dan lain-lain. SBD dapat dianggap miniatur politik Indonesia, karena hanya di SBD-lah dapat ditemui pelangi politik Indonesia ketika itu. Kebanyakan LSM lain adalah representasi dari satu atau dua saja kelompok politik yang ada. Tetapi yang dimaksud representasi politik di LSM ini tidaklah formal, melainkan hanya merupakan bawaan individual dari tempat asal-mula tokoh tersebut berada. Secara umum sebenarnya para tokoh tersebut adalah orang-orang yang kecewa dengan perkembangan politik formal Orde Baru. Dapat dikatakan mereka merepresentasikan orang-orang dari

berbagai spektrum politik yang kecewa dengan penataan politik Orde Baru yang makin tidak demokratis dan otoriter. Kebanyakan dari mereka juga adalah generasi angkatan 1966 yang kecewa dengan sistem politik Orde Baru masa 1970-an, yang dirasa telah melenceng dari apa yang semula mereka perjuangkan.

Pada saat itu, LSM baru berada pada fase pembentukan identitasnya. Kebanyakan LSM generasi pertama lahir pada tahun 1970-an. YLBHI lahir tahun 1970, SBD tahun 1974, LP3ES tahun 1974, WALHI tahun 1980, dan lain-lain. Aktivis generasi pertama LSM tersebut sedang membentuk identitas mereka sendiri di tengah-tengah otoriterisme Orde Baru yang semakin menguat. Karena mereka juga mengalami tekanan yang besar untuk harus melakukan penyesuaian-penyesuaian di dalam sistem; sementara di lain pihak harus tetap mencoba mengoreksi praktik-praktik otoriterisme tersebut. Para aktivis LSM ini juga adalah "pemberontak" di dalam kelompok tempat mereka sebelumnya. Dawam dan Adi Sasono (mendirikan LSP, Lembaga Studi Pembangunan, yang merupakan think-tank dari pengadopsian teori ketergantungan dan keterbelakangan yang coba diterapkan di Indonesia), adalah "pemberontak" dari HMI. Gus Dur dan MM Billah misalnya, "pemberontak" dari NU. Arief Budiman dan Buyung Nasution, "pemberontak" dari PSI. Bambang Ismawan dan George Aditjondro adalah "pemberontak" dari Katolik. Demikianlah orang-orang ini membentuk identitas dan jati-diri LSM yang ketika itu menjadi semacam "oase demokrasi" di tengah-tengah otoriterisme Orde Baru.

SBD saat itu itu dipimpin oleh Kartjono (almarhum), seorang tokoh GMNI yang pernah masuk penjara di tahun 1970-an karena dianggap simpatisan Sukarno, sehingga layak dicap sebagai eks-Tapol. Perlu diketahui bahwa ada banyak tokoh-tokoh PNI dan GMNI yang ikut ditangkap secara besar-besaran pada masa itu, karena mereka dianggap sebagai pendukung Presiden Sukarno,

dan kemudian mereka masuk ke LSM. Sedangkan tokoh dari PKI atau afiliasinya semua sudah ditumpas (mati) atau masih di dalam penjara Orde Baru. Awal tahun 1970-an adalah saat-saat di mana teror dan pembersihan terhadap simpatisan komunis masih berlangsung. Pada saat itulah LSM lahir. Karenanya, LSM di masa itu sering dituduh juga sebagai gerakannya PKI, sebuah tuduhan yang tak punya dasar sama sekali, tapi selalu dipakai untuk merepresi gerakan-gerakan demokrasi dan gerakan akar-rumput dalam menjalankan berbagai kegiatannya yang *nota-bene* dilakukan oleh LSM.

Seringkali, dalam suasana seperti itu, setiap kegiatan di lapangan atau berbagai seminar dan diskusi di daerah-daerah mendapat pengawasan yang ketat dari aparat keamanan dan sangat sering berbagai kegiatan yang berkaitan dengan penguatan kesadaran politik dan ekonomi dihentikan atau selalu bermasalah dengan aparat intelijen dan militer. Saat itu adalah masa-masa kegelapan politik Indonesia. Rakyat selalu ketakutan karena mudah sekali dituduh PKI. Untuk itulah LSM hadir sebagai wahana baru atau alat kendaraan baru untuk penguatan politik rakyat. Menariknya, karena LSM dibidani oleh aktivis gerakan mahasiswa 1966, maka seringkali tuduhan PKI menjadi tidak mempan, karena generasi 1966-lah yang melawan PKI dan Sukarno ketika itu. Hal ini membuat aparat keamanan sering mencari-cari perkara hanya untuk mempersulit keadaan saja. Kekuasaan di masa itu agak bingung menghadapi LSM yang sesungguhnya bukan berasal dari PKI, tapi seringkali memakai istilah-istilah dan konsep yang bersifat kerakyatan dan cenderung kiri dan populis, serta berusaha mengorganisir kelompok-kelompok rakyat bawah.

Generasi LSM kedua berasal dari generasi gerakan mahasiswa 1970-an, yang representasinya berasal dari gerakan Malari (akronim dari Malapetaka 15 Januari 1974, saat di mana terjadi protes jalanan atas kedatangan PM Tanaka dari Jepang) dan gerakan anti

Pemilu 1978 dan NKK-BKK. Tokoh-tokoh LSM yang lahir pada masa itu adalah Indro Tjahjono, Djodi Wurjantoro, Roem Topatimasang, Mansour Fakih, dan lainnya. Mereka adalah generasi yang sepenuhnya bersikap oposisional terhadap pemerintahan Orde Baru Suharto. Kiprah mereka berlangsung pada periode 1980-an ke atas. Pada masa tersebut, LSM sudah mengadopsi pendekatan strukturalis, yaitu pendekatan yang menyatakan bahwa masalah di Indonesia bukan terletak pada kepemimpinan yang otoriter atau hubungan yang bersifat patron-klien (feodalisme), tetapi juga karena akibat-akibat sejarah masa lalu dan sistem perekonomian yang tidak adil secara mendasar. Hal ini mulai terlihat dari diadopsinya pandangan strukturalis oleh Kongres HIPIIS (Himpunan Indonesia untuk Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial), forum yang berwenang atas perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia, serta diadopsinya istilah "Bantuan Hukum Struktural" (BHS) oleh YLBHI di akhir-akhir tahun 1970-an. Sejak itu konsep strukturalisme masuk menjadi wacana utama LSM di Indonesia.

Prisma dan Neo-Marxisme

Di sinilah terletak peran majalah *Prisma* yang dipimpin Mas Dawam. LP3ES adalah sebuah lembaga yang unik, karena nampaknya didirikan oleh tokoh-tokoh ekonom PSI, seperti Sumitro Djojohadikusumo dan lainnya, tetapi di dalamnya ada perpaduan antara PSI dan Muhammadiyah. LP3ES kemudian banyak dimotori oleh aktivis-aktivis eks HMI, seperti Mas Dawam, Aswab Mahasin dan lainnya. Terutama mereka berdualah yang telah mengubah wajah LP3ES menjadi wajah yang populer ketika itu, yaitu semacam *think-tank* gerakan strukturalis.

Pada era 1980-an muncullah nama-nama besar kaum strukturalis ketika itu: Arief Budiman, yang baru saja pulang dari Harvard University sebagai seorang sosiolog neo-Marxis; Sritua Arief yang

juga baru pulang dari Hull University sebagai seorang ekonom strukturalis-neoMarxis; dan kemudian Mas Dawam, seorang ekonom strukturalis dari UGM; dan Adi Sasono, aktivis DM-ITB yang bergelut dengan teori-teori neo-Marxis. Mereka inilah yang menyemai gagasan-gagasan Neo-Marxisme ketika itu. Neo-Marxisme adalah pendekatan dalam ilmu-ilmu sosial yang memakai ajaran-ajaran Marx, tetapi dimodernisasi dan disesuaikan dengan perkembangan zaman.

Pada masa itu, *Prisma* betul-betul merupakan majalah wacana yang menjadi acuan dari hampir semua ilmuwan sosial di Indonesia. Di sinilah terletak peran penting Mas Dawam sebagai Pemimpin Redaksi *Prisma*, sekaligus Direktur LP3ES. Dawam berhasil memadukan kerja *Prisma* sebagai majalah intelektual kritis yang berbobot dan LP3ES sebagai lembaga yang menjalankan eksperimen-eksperimen gerakan alternatif ke bawah dan di tingkat akar rumput.

Salah satu buku LP3ES yang juga menjadi *trend-setter* di gerakan LSM ketika itu adalah terjemahan buku Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (Pendidikan untuk Kaum Tertindas). Ini adalah buku yang berpengaruh pada pertengahan 1980-an dan kemudian dilarang beredar, yang telah menginspirasikan banyak orang di LSM, di gerakan mahasiswa dan masyarakat umum akan sebuah wacana pembebasan rakyat tertindas. Metode-metode Freire sangat mewarnai metode penguatan akar-rumput dari proyek-proyek LP3ES. Pada saat itulah dikembangkan metode *Action Research* (AR) dan *Participatory Action Research* (PAR) yang dipelopori oleh LP3ES, yang merupakan metode penelitian sosial berdasarkan keterlibatan peneliti atau aktivis dengan realitas sosialnya dan bagaimana agar rakyat sendirilah yang mengubah realitas dan pemaknaan sosial menjadi sesuatu yang bersifat penyadaran struktural dan pembebasan. Praktik-praktik *Action Research* seperti ini seringkali dipakai oleh gerakan-gerakan rakyat di berbagai negara agar terjadi transformasi gerakan, dari yang tadinya gerakan politik yang bersifat

tradisional-feodal menjadi gerakan yang transformatif-membebaskan. Sejak itulah gerakan pembebasan dan penyadaran sosial menjadi idiom utama gerakan LSM di Indonesia, yang diteruskan oleh generasi ketiga di LSM yang tumbuh di tahun 1980-an.

Dawam setelah LP3ES

Setelah itu, Dawam ikut juga mendirikan PPA (Pusat Pengembangan Agribisnis) sebagai LSM yang mencoba memperkuat petani dan pertanian di Indonesia secara lebih modern. Sayangnya ketika itu istilah agribisnis adalah istilah yang masih kabur di pikiran para pegiat LSM. Saya ingat ketika wawancara dengan Soetjipto Wirosardjono, tokoh PKBI (Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia) di masa itu, yang sangat antusias dalam mengedepankan agribisnis sebagai alternatif dari pertanian subsistens yang diderita oleh jutaan petani Indonesia. Saat itu agribisnis dianggap dapat memberi jawaban atas masalah struktural pertanian Indonesia. Bina Swadaya adalah salah satu LSM besar yang mengoperasikan praktik agribisnis ini, khususnya lewat majalah TRUBUS yang saat ini telah menjadi majalah agribisnis terkemuka. Pada saat ini kita ketahui bersama bahwa 'agribisnis' tidaklah lepas dari pandangan komersialisasi dan kapitalisasi pertanian, yang mendorong sebuah pertanian berskala besar dengan modal besar dan memakai input kimiawi dan benih hasil pemuliaan perusahaan-perusahaan besar. Agribisnis nyatanya merupakan model pertanian komersial kapitalis yang meminggirkan petani kecil dan pertanian tradisional yang bijak-bestari.

Setelah itu Dawam juga ikut mendirikan LSAF (Lembaga Studi Agama dan Filsafat), lembaga pelopor yang mengedepankan Islam moderat dan kultural. LSAF inilah yang selanjutnya melahirkan aktivis-aktivis Islam yang moderat dan demokrat, seperti Budhy Munawar-Rachman. LSAF adalah kelanjutan kiprah Dawam dalam

mengembangkan dan mendorong Islam yang membebaskan dan inklusif, sebagaimana yang telah dirintisnya sejak muda di HMI dan khususnya dalam memperbarui pemikiran Islam di Indonesia. Dawam bahkan terus berkutat dalam isu-isu ini, khususnya dalam membela posisi minoritas di hadapan kaum Islam yang agresif, ekstrim dan eksklusif yang menciderai umat agama lain.

Di sinilah kembali terlihat posisi alternatif dan kepeloporan dalam diri Dawam yang tidak mau tunduk pada ancaman dan intimidasi kelompok-kelompok yang hanya main kuasa. Bahkan karena itu pula Dawam tetap tidak bergeming ketika dikeluarkan dalam kepengurusan Muhammadiyah yang ketika itu cenderung condong pada ekstremitas agama. Dawam adalah Dawam, yang tidak tunduk pada kekuasaan kerdil (medioker).

Kesimpulan

Apa yang hendak disimpulkan dari pengalaman yang kaya, panjang dan penuh warna dari seorang Dawam Rahardjo dalam kiprahnya di LSM? Pertama sekali, Dawam adalah aktivis LSM yang pengaruhnya sangat besar di jamannya. Kiprahnya di LP3ES dan *Prisma* menyumbang sangat banyak bagi terbentuknya sebuah komunitas aktivis LSM yang progresif. Wacana yang dikembang-kannya telah mencairkan pengelompokan politik dan ideologi politik yang berbeda-beda dari asal-muasal aktivis LSM. Sejak itulah hingga kini, maka idiom-idiom dan istilah serta konsep kebanyakan LSM di Indonesia adalah strukturalis. Apakah ia seorang santri atau kiai, apakah pekerja lapangan atau aktivis advokasi, apakah pegiat program atau intelektual, kurang lebih ia menggunakan metode-metode yang sama di dunia LSM ini. LSM telah menjadi komunitas alternatif, di mana semangat pencarian alternatif dari arus utama (mainstream) dikedepankan. LSM mendorong sebuah proses yang membebaskan dan transformatif,

bukan sebuah proses yang konvensional dan mempertahankan patronase (feodalisme) di dalamnya. Di LSM tidak ada yang lebih tinggi dan berkuasa (sebagaimana di partai politik); juga tidak ada yang lebih berwenang dan mendominasi keputusan (sebagaimana di pemerintahan/birokrasi); atau lebih bergelar dan lulusan luar negeri (seperti di akademisi atau perguruan tinggi); atau berlomba-lomba kaya dan menikmati gaya hidup (seperti di kalangan profesional). LSM sejak awal mencari alternatif yang terbaik untuk rakyat dan mengedepankan pembelaan terhadap rakyat kecil yang tertindas.

Kedua, tentunya adalah kiprah Dawam dalam mengembangkan organisasi dan lembaga berazaskan Islam yang pluralis, demokratis, inklusif, moderat dan kulturalis. Dawam sebagai tokoh LSM, bersama-sama tokoh Islam semacam Gus Dur, Cak Nur (Nurcholish Madjid), Syafii Maarif dan lainnya, telah menjadi benteng yang kuat dalam melawan terjangan kelompok-kelompok yang mengklaim Islam tapi berpikiran sempit, eksklusif, monolitik, agresif, oportunis politik, dan bahkan semakin menjadi premanis-fasis. Islam yang sejuk, berakal sehat, dan mendamaikan serta menenteramkan banyak orang di dunia inilah yang diwakili oleh Dawam Rahardjo. Islam adalah "rahmat bagi semua orang di dunia". Islam yang juga membebaskan manusia-manusia tertindas dan kaum *dhuafa*, serta mengedepankan sebuah sistem sosial yang berkeadilan dan setara atas semua umat manusia.

Dua hal itulah yang telah dijalankan dan diyakini oleh Dawam Rahardjo. Mudah-mudahan Bung Dawam dapat terus berkiprah dan berjuang dalam semangat tersebut. Amin.[*]

Jakarta, 31 Maret 2007

METODE TAFSIR AL-QUR'AN M. DAWAM RAHARDJO

Taufik Adnan Amal

Pendahuluan

M. Dawam Rahardjo dapat dipandang sebagai salah satu mufassir yang mula-mula menerapkan metode tafsir tematis (*mawdlu'i*) dalam penafsiran al-Qur'an di Indonesia. Ketika dunia tafsir Nusantara mulai dan tengah sibuk membincangkan gagasan tafsir tematis pada tataran teoritis, Dawam telah mengaplikasikan gagasan metodologis tersebut ke dalam tataran praktis melalui serangkaian artikel yang secara setia selalu mengisi rubrik "Ensiklopedi al-Qur'an" pada setiap terbitan Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an*. Rangkaian artikel ini, dengan tambahan tertentu, kemudian dipublikasikan dalam bentuk buku, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina & Jurnal *Ulumul Qur'an*, 1996).

Uraian dalam paragraf-paragraf berikut mencoba menelusuri secara kritis gagasan metodologis yang digunakan Dawam dalam penyusunan *tafsir*-nya di atas. Sementara sejumlah masalah yang bertalian dengan komponen dasar dan aplikasi metode tafsir tematis tersebut juga akan dibahas secara ringkas.

Metode Tafsir Tematis

Dawam bertolak dari kosepsi yang jelas tentang al-Qur'an sebagai kitab suci yang berisi: (i) petunjuk bagi manusia (*hudan li-l-nas*), (ii) penjelasan (*bayan*) atas petunjuk tersebut, dan (iii) kriteria atau tolok ukur (*furqan*) untuk menilai segala sesuatu.[1] Sebagai petunjuk bagi manusia, "al-Qur'an hanya memberikan ... pedoman umum... berbentuk pedoman moral."[2] Selanjutnya, penjelasan atas petunjuk al-Qur'an mungkin bisa ditemukan pada ayat selanjutnya dalam surat yang sama, atau pada ayat lain dalam surat yang lain. Pada titik ini, Dawam merujuk signifikansi metode *tafsir al-Qur'an bi-l-Qur'an* (penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an), yang didasarkan pada prinsip tafsir klasik *al-Qur'an yufassiru ba'dluhu ba'dlan* (bagian-bagian al-Qur'an saling menjelaskan antara satu dengan lainnya). Sementara kriteria atau tolok ukur dalam butir ketiga (iii) di atas tidaklah dalam bentuk definisi, tetapi suatu penjelasan yang dengannya "kita bisa membedakan mana yang benar dan yang salah, yang buruk dan yang baik, yang seronok dan yang indah."[3]

Berdasarkan premis-premis di atas, Dawam lalu menegaskan urgensi tafsir. Menurutnya, karena al-Qur'an merupakan petunjuk bagi seluruh manusia, maka setiap manusia memiliki potensi untuk memperoleh petunjuk dari al-Qur'an. Dawam, barangkali karena latar belakangnya, tidak begitu sepakat dengan persyaratan-persyaratan teknis yang ditempa para sarjana Muslim sebagai kriteria yang mesti dipenuhi seorang mufassir.[4] Ia mengakui bahwa penguasaan bahasa Arab yang mendalam memang diperlukan

---

1 Bagian al-Qur'an yang dijadikan pijakan oleh Dawam dalam hal ini adalah 2:185. Untuk rujukan al-Qur'an lainnya mengenai masalah yang sama, lihat juga 3:3-4,138.

2 Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina dan Jurnal *Ulumul Qur'an*, cetakan II, 2002), hlm. xviii.

3 *Ibid*., hlm. xviii f.

4 Mengenai kriteria mufassir, lihat misalnya M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, cet. III, 1993), hlm. 229 ff.

seorang mufassir. Tetapi menurutnya, pengetahuan bahasa saja belumlah cukup. Untuk memahami makna al-Qur'an secara mendalam, seseorang perlu mengkajinya dengan menggunakan metode tertentu,[5] dan—yang lebih mendasar lagi—memiliki "sikap hati yang menyerah kepada kebenaran (*al-haqq*)."[6] Menurut Dawam, "Seseorang itu perlu berserah diri kepada Allah (*muslim*), dan membiarkan hatinya mendapat sinar petunjuk dari kata-kata al-Qur'an." Karena, "Penyerahan diri ini, akan membawa kepada keterbukaan, penghargaan, dan kecintaan."[7]

Dawam, yang menganggap al-Qur'an sebagai semacam ensiklopedi,[8] melihat bahwa tafsir *mawdlu'i* (tematik) memberikan perspektif baru dalam upaya untuk memamahami kitab suci kaum Muslimin.[9] Metode tafsir tematis memang paling cocok untuk kebutuhan seseorang yang hendak menyusun semacam entri ensiklopedi al-Qur'an, seperti yang diupayakan Dawam. Lebih jauh, metode tersebut bisa membuat al-Qur'an menjelaskan dirinya sendiri, atau dalam ungkapan Dawam, "menafsirkan suatu istilah atau pengertian dalam al-Qur'an dari dan dengan ayat-ayat al-Qur'an sendiri." Teknik semacam ini, dalam penilaian Dawam, "ternyata jarang diketahui orang"[10]—suatu penilaian yang terlalu berlebihan, karena metode tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an dan prinsip tafsir "*al-Qur'an yufassiru ba'dluhu ba'dlan*" telah diaplikasikan dalam peta penafsiran al-Qur'an sejak masa-masa awal Islam.

Menurut Dawam, tafsir tematis tidak membahas "seluruh al-Qur'an, bagian tertentu al-Qur'an atau surat tertentu, melainkan membahas tema tertentu yang didukung ayat-ayat al-Qur'an."[11]

---

5 Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an*, hlm. xix, 11 f.
6 *Ibid*., hlm. 13.
7 *Ibid*., hlm. 12.
8 *Ibid*., hlm. 19.
9 *Ibid*., hlm. 10.
10 *Ibid*., hlm. 19.
11 *Ibid*., hlm. 4.

Sebagai ilustrasinya, Dawam merujuk karya-karya Abbas Mahmud al-Aqqad, *al-Insan fi-l-Qur'an* dan *al-Mar'ah fi-l-Qur'an*, serta karya-karya Fazlur Rahman—*Major Themes of the Qur'an* dan beberapa artikelnya. Seandainya Dawam sempat membaca karya-karya tafsir yang ditulis oleh Aisyah Abdurrahman (Bint al-Syathi')—misalnya, *al-Tafsir al-Bayan li-l-Qur'an al-Karim*—ia tentunya bisa melihat bagaimana metode tafsir *mawdlu'i* diaplikasikan untuk menjelaskan "surat-surat" tertentu al-Qur'an.[12] Itulah sebabnya, para sarjana tafsir modern mengkategorikan kajian tafsir tematis ke dalam dua kelompok besar: (i) kajian suatu surat secara lengkap, seperti yang dilakukan Bint al-Syathi', dan (ii) kajian tema tertentu yang menghimpun seluruh bagian al-Qur'an yang berhubungan dengan tema tersebut.[13]

Tafsir *mawdlu'i*, dalam konsepsi Dawam, bisa mengambil tiga macam titik tolak[14]: *Pendekatan pertama* bertolak dari konsep ilmu-ilmu sosial dan budaya atau filsafat—contohnya adalah konsep demokrasi modern dicarikan justifikasinya di dalam konsep *syura* (musyawarah) al-Qur'an.[15] *Pendekatan kedua* bertolak dari istilah-istilah al-Qur'an sendiri, semisal *taqwa*[16] dan *islam*.[17] Pergulatan Dawam mengkaji istilah-istilah al-Qur'an ini menyampaikannya kepada kesimpulan bahwa istilah-istilah al-Qur'an itu umumnya besifat multi-dimensional dan tidak bisa dibatasi maknanya oleh kerangka ilmu dan sosial budaya. *Pendekatan ketiga* bertolak dari istilah-istilah dan pengertian yang ada di dalam ilmu-ilmu keislaman tradisional, misalnya *tawhid*. Dalam *Ensiklopedi al-Qur'an*, Dawam

12 Salah satu kajian terhahadap tafsir Bint al-Syathi' ditulis oleh Issa J. Boullata, "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method," *The Muslim World*, vol. lxiv (1974), hlm. 103-113.

13 Lihat misalnya, Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'i*, tr. Suryan A. Jamrah, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 35 f.

14 Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an*, hlm. 5-8.

15 Penjelasan Dawam mengenai *syura*, lihat *ibid.,* hlm. 440 ff.

16 Penjelasan Dawam tentang *taqwa*, lihat *ibid.,* hlm. 154 ff.

17 Penjelasan Dawam tentang *islam*, lihat *ibid.,* hlm. 132 ff.

terlihat hanya bertolak dari pendekatan kedua.

Secara sederhana, tafsir tematis dioperasikan dengan menetapkan tema/terma atau surat tertentu sebagai obyek tafsir, kemudian *seluruh* bagian al-Qur'an yang bertalian dengannya dikumpulkan. Langkah selanjutnya adalah mengkaji cermat tema/terma atau surat tersebut secara terpadu dalam konteks sastera dan dalam konteks kesejarahannya, serta perkembangannya dalam bentangan kronologi pewahyuan al-Qur'an, untuk memahami dan menyimpulkan makna yang dikehendaki al-Qur'an tentangnya.[18] Langkah operasional metode tafsir tematis Dawam juga mirip dengan ini. Kutipan berikut memperlihatkan bagaimana metode tafsir tematis itu dalam gagasan Dawam:

> Pada ayat 1-5 surat al-'Alaq, kita menjumpai beberapa kata kunci seperti *iqra', ism, rabb, khalaqa, insan, 'alaq, akram, 'allama* dan *qalam*. Semua makna kata-kata kunci itu, kemudian kita cari keterangannya dari ayat-ayat al-Qur'an yang menyebut istilah tersebut atau turunannya, dalam urutan berikutnya. Dengan cara ini, maka kita akan memperoleh arti dan makna setiap istilah, maupun setiap ayat secara mendalam. Dari situ kita akan bisa memperoleh pengertian dan persepsi yang semakin meluas. Berbagai istilah al-Qur'an dapat pula kita selidiki maksudnya, berdasarkan urutan turunnya ayat. Di sini memang dibutuhkan daftar secara lebih terperinci, berdasarkan keterangan-keterangan yang ada, tentang urutan-urutan surat atau ayat yang lebih dulu dan lebih kemudian turun. Umpamanya kata kunci *rabb* pada ayat pertama surat al-'Alaq itu bisa ditelusuri perkembangan arti dan maksudnya dengan menyusun daftar dari surat-surat al-'Alaq/96:1,3; al-Muzzammil/73:8,9,19 dan 20; al-Muddatstsir/74:3,7; al-Insyirah/94:31; al-Qalam/68:2, dan seterusnya.... Dengan mentabulasi kata dalam ayat dan surat menurut urutan wahyu, dan selanjutnya keterangan dari kata yang bersangkutan, kita akan memperoleh data yang cukup banyak dari al-Qur'an

18 Lihat Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 63 f.

> sebagai bahan analisis.... Sudah barang tentu, dalam mencari makna surat ini, *asbab al-nuzul* juga penting diketahui....[19]

Komponen Metodologis

Kutipan *in extenso* di atas memperlihatkan beberapa komponen dasar metode tafsir tematis Dawam. Komponen pertama adalah konteks sastra, yakni konteks di mana suatu tema atau terma tertentu muncul di dalam al-Qur'an, yang mencakup ayat-ayat yang terdapat sebelum dan sesudah tema atau terma itu, yang merupakan konteks-langsungnya, serta rujukan silangnya kepada konteks-konteks relevan di dalam surat-surat lain. Arti penting konteks literer dalam memahami al-Qur'an terletak pada karakteristik al-Qur'an itu sendiri. Bentuk akhir kitab suci ini yang sampai ke tangan kita tidaklah sistematis. Tema tertentu tidak dibahas di satu tempat saja, tetapi tersebar di berbagai bagian al-Qur'an.[20]

Komponen kedua adalah kronologi al-Qur'an, yakni sekuensi kronologis pewahyuan bagian-bagian al-Qur'an tentang suatu tema atau terma tertentu. Konteks kronologis ini akan memperlihatkan bagaimana tema atau terma tersebut berkembang atau ditransformasikan dalam bentangan pewahyuan al-Qur'an selama kurang lebih 23 tahun, seirama dengan perkembangan misi kenabian Muhammad dan komunitas Muslim. Signifikansi kronologi al-Qur'an terletak pada kenyataan bahwa kitab suci itu diwahyukan secara gradual—sebagaimana ditegaskan sendiri oleh al-Qur'an (17:106; 25:32)—sehingga pemahaman terhadapnya juga mesti dilakukan secara kronologis. Tanpa memahami sekuensi kronologis ini, bagian-bagian al-Qur'an untuk suatu tema atau kasus tertentu akan tampak saling bertentangan. Padahal, yang sebenarnya terjadi adalah perkembangan atau transformasi ke arah yang dituju al-

19 Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an*, hlm. 20-22.
20 Cf. *Ibid*., hlm. 645.

Qur'an. Disamping dapat menetapkan makna rincian-rinciannya, pemahaman kronologis juga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan tema atau terma yang dikaji dalam suatu cara yang sistematis dan koheren.

Komponen ketiga adalah konteks kesejarahan al-Qur'an, yang dirujuk Dawam sebagai *asbab al-nuzul*. Dalam kajian-kajian tafsir, konteks historis al-Qur'an tidak hanya dibatasi pada *asbab al-nuzul*, tetapi juga mencakup latar kesejarahan Arabia dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat-istiadat, pranata-pranata, dan bahkan kehidupan secara menyeluruh di Arabia menjelang dan pada saat pewahyuan al-Qur'an, khususnya di dan di sekitar Makkah dan Madinah.[21] Makna penting konteks kesejarahan ini terletak dalam kenyataan bahwa al-Qur'an itu laksana puncak sebuah gunung es yang terapung. Sembilan persepuluh darinya terendam di bawah permukaan air sejarah, dan hanya sepersepuluhnya yang tampak di permukaan. Orang-orang yang berupaya secara serius untuk memahami al-Qur'an dengan sepenuhnya menyadari bahwa sebagian besar al-Qur'an mensyaratkan pengetahuan tentang situasi-situasi kesejarahan yang baginya pernyataan-pernyataan al-Qur'an memberikan solusi, komentar dan respon.

Ketiga komponen metodologis di atas—konteks literer, kronologi al-Qur'an dan konteks historis—secara ideal akan mengarahkan kepada pemahaman dan apresiasi gagasan-gagasan al-Qur'an lewat tema atau terma tertentu dalam bentangan pewahyuannya. Tetapi, pemahaman ini mesti ditubuhkan ke dalam ruang dan waktu kita dewasa ini yang konkret, karena terdapat "jarak" antara kita dan Nabi. Berbagai perubahan radikal dalam pandangan dunia dan pranata sosio-kultural mesti diantisipasi dengan penubuhan pemahaman yang diperoleh dari al-Qur'an. Itulah sebabnya, Dawam menegaskan pentingnya "membudayakan nilai-nilai al-Qur'an

21 Lihat *ibid*, hlm. 644 ff.

dalam konteks Indonesia" dewasa ini. Ia menilai kaum Muslimin Indonesia, termasuk para pemimpin, ulama dan kaum cendekiawan, tidak mampu mengembangkan konsep-konsep Islam yang bisa menjawab tantangan zaman. Para cendekiawan Muslim Indonesia yang memiliki perbekalan intelektual yang memadai dalam pengembangan kajian tafsir al-Qur'an, cenderung merasa diri tidak mampu dan tidak terdorong melakukan kajian-kajian tafsir. Sementara sebagian lainnya berupaya membelenggu penafsiran al-Qur'an dengan persyaratan-persyaratan teknis yang berat untuk dipenuhi. Selain itu, tidak ada upaya untuk memecahkan masalah ilmu tafsir, sehingga ilmu ini tidak atau kurang berkembang dan minat untuk menekuninya pun sangat kurang.[22]

Pada titik ini, Dawam terlihat memasukkan konteks kekinisinian ke dalam komponen-komponen dasar metode tafsir tematisnya. Konteks kekinisinian adalah konteks ruang dan waktu dewasa ini yang merupakan lahan penubuhan gagasan-gagasan al-Qur'an. Situasi kekinisinian mesti dikaji dan dianalisis secara cermat berbagai unsur komponennya, sehingga prioritas-prioritas baru untuk implementasi nilai-nilai al-Qur'an secara segar dan bermakna dapat dideterminasi. Dengan demikian, manfaat praktis konteks kekinisinian adalah memberikan indikasi yang tepat bagaimana nilai-nilai al-Qur'an mesti diformulasikan dan dibumikan di dalam ruang dan waktu yang konkret dewasa ini dalam rangka menjawab tantangan dan kebutuhan masyarakat Muslim Indonesia.

Beberapa Kendala Metodologis

Ada sejumlah permasalahan mendasar dalam metode tafsir tematis yang sayangnya luput dari perhatian dan bahasan Dawam. Sehubungan dengan konteks literer sebagai salah satu komponen

22 Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an*, hlm. 14-15.

dasar metode tafsir tematis, penentuan sampai sejauh mana pertalian suatu ayat dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya dalam suatu surat serta hubungannya dengan ayat-ayat tertentu dalam surat-surat lainnya merupakan masalah pelik yang melibatkan persepsi subyektif penafsir. Tetapi, subyektivitas ini mungkin dapat direduksi dengan berpijak pada prinsip-prinsip umum tentang kesatuan gagasan, persamaan rima dan gaya bagian-bagian al-Qur'an yang diamati.

Masalah *asbab al-nuzul*, untuk konteks kesejarahan al-Qur'an, juga perlu mendapat perhatian khusus. Pertama, bahan-bahan tradisional ini tidak lengkap dan hanya menentukan sebab-sebab pewahyuan sejumlah bagian al-Qur'an yang relatif sedikit. Mayoritas ayat al-Qur'an dalam kenyataannya tidak memiliki latar belakang spesifik tersebut. Dalam kasus-kasus seperti ini, perhatian serius mesti diarahkan kepada konteks bagian-bagian al-Qur'an itu sendiri dan konteks kesejarahan pada masa pewahyuan untuk menemukan latar belakang penurunannya, karena—sebagaimana dinyatakan Fazlur Rahman—al-Qur'an selalu mengungkapkannya, baik secara eksplisit maupun implisit.[23]

Lebih jauh, bahan *asbab al-nuzul* yang serba sedikit itu sangat rentan terhadap kritik historis, bahkan pada tingkatan kritik *sanad*. Bahkan, terdapat banyak inkonsistensi di dalam bahan-bahan tersebut. Contohnya, dikatakan bahwa bagian al-Qur'an yang pertama kali diwahyukan kepada Nabi adalah permulaan surat al-Alaq (96:1-5). Tetapi, riwayat lain menyebutkan bahwa wahyu pertama adalah bagian awal surat al-Muddatstsir (74:1-5) atau surat *al-Fatihah* (1:1-7). Untuk mengharmoniskan riwayat-riwayat ini, muncul kisah yang mengungkapkan bahwa permulaan surat 74 merupakan wahyu pertama setelah masa terputusnya wahyu

23 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 18.

(*fatratu-l-wahy*) dan surat 1 merupakan surat pertama yang disampaikan kepada Nabi secara utuh. Demikian pula, terdapat beberapa versi riwayat tentang wahyu terakhir. Salah satunya mengungkapkan bahwa wahyu terakhir yang diterima Nabi adalah 2:281. Sementara versi lain menyatakan wahyu terakhir adalah 2:282 atau 2:278. Ada juga riwayat yang menegaskan bahwa 5:3 merupakan wahyu terakhir. Lantaran masalah validitas dan inkonsistensi semacam ini, Sir Sayyid Ahmad Khan—Bapak Tafsir Modernis asal anak-benua Indo-Pakistan—menafikan pemanfaatan materi-materi *asbab al-nuzul* dalam penafsiran al-Qur'an. Tetapi, arti penting konteks kesejarahan al-Qur'an tidak serta-merta ditolak Sir Sayyid. Menurutnya, jalan terbaik untuk mengetahui konteks historis tersebut adalah "mencari *asbab al-nuzul* dalam konteks kalam serta gaya al-Qur'an, setelah mempertimbangkan hal-hal mendasar yang dinyatakan di dalam al-Qur'an."[24]

Masalah yang sangat krusial dalam aplikasi metode tafsir tematis Dawam muncul sehubungan dengan kronologi al-Qur'an. Hingga kini belum ada aransemen kronologi al-Qur'an yang memadai yang dapat dijadikan basis kajian-kajian tafsir tematis al-Qur'an. Mayoritas sistem penanggalan yang ada didasarkan pada asumsi surat sebagai unit wahyu orisinal—seperti sistem kronologi al-Qur'an yang digunakan Dawam. Asumsi ini tidak setia kepada karakter asasi bahan-bahan tradisional penanggalan al-Qur'an, semisal *asbab al-nuzul* yang cenderung melihat bagian-bagian pendek al-Qur'an (*pericopes*)—bisa terdiri dari beberapa ayat, kurang dari satu ayat, atau suatu surat yang sangat pendek—sebagai unit-unit dasar wahyu. Karena itu, asumsi tradisional lainnya tentang bagian-bagian al-Qur'an sebagai unit wahyu mesti dipegang kembali dalam upaya pemberian penanggalan terhadap

24 Sayyid Ahmad Khan, "Principles of Exegesis," dikutip dalam Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan: Bapak Tafsir Modernis* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 91.

kitab suci tersebut. Tentu saja, asumsi ini mengimplikasikan kemustahilan penyusunan surat-surat al-Qur'an dalam suatu tatanan kronologis, dan akan menjadikan penentuan penanggalan bagian-bagian al-Qur'an sebagai sebuah pekerjaan yang amat kompleks, bahkan mungkin tidak dapat diselesaikan secara konklusif. Minimnya informasi historis yang akurat tentang unit-unit wahyu—yang menjadi karakteristik utama riwayat-riwayat *asbab al-nuzul*—akan merupakan kendala terbesar di bidang ini.

Penyusunan rangkaian kronologis unit-unit wahyu al-Qur'an yang lengkap, dengan demikian, membutuhkan upaya-upaya kesarjanaan yang serius dan memakan waktu lama. Bahkan, upaya penyusunan sistem penanggalan semacam ini—sebagaimana diyakini Fazlur Rahman[25] dan Rudi Paret[26]—barangkali akan merupakan suatu keniskalaan. Untuk sementara, sekalipun terkesan arbitrer, capaian-capaian yang ada di bidang kronologi al-Qur'an dapat dimanfaatkan secara optimal sebagai pijakan kasar dalam penafsiran tematis al-Qur'an, dengan memberikan perhatian ekstra terhadap konteks literer al-Qur'an serta perkembangan misi kenabian Muhammad dan komunitas Muslim yang awal pada masa pewahyuan.

Masalah lainnya dalam metode tafsir tematis Dawam adalah ia tidak melihat urgensi dan signifikansi keragaman tradisi teks dan bacaan al-Qur'an di luar "korpus tertutup"—meminjam istilah Muhammed Arkoun[27]—dalam penafsiran. Keragaman tradisi teks dan bacaan al-Qur'an ini perlu dieksploitasi untuk mencari kemungkinan-kemungkinan pemaknaan yang lebih baik dalam penafsiran. Khazanah ini sangat kaya, sekalipun sebagian di antaranya telah

25 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis & Chicago: Bobliotheca Islamica, 1980), hlm. xi f., xv.

26 Lihat Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1971), hlm. 5 f.

27 Muhammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, tr. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 5 f., *passim*. "Korpus tertutup" dewasa ini bisa dikatakan merujuk kepada edisi standar al-Qur'an Mesir, yang menggunakan bacaan Hafsh dari Ashim, dan menjadi panutan mayoritas dunia Islam.

dibenamkan ke dalam limbo sejarah melalui proses unifikasi teks dan bacaan al-Qur'an yang berlangsung mulai dari masa Utsman ibn Affan sampai ke masa ketika para wazir dinasti Abbasiyah—Ibn Muqla dan Ibn Isa—memvalidasi "qira'at tujuh," yang dihimpun Ibn Mujahid, sebagai bacaan otentik al-Qur'an.[28]

Bacaan-bacaan di luar "bacaan resmi", dalam gagasan ortodoksi Islam kecuali Mazhab Hanafiyah, dipandang bukan merupakan bacaan al-Qur'an yang sejati dan, karena itu, tidak diperkenankan penggunaannya dalam shalat. Sejumlah otoritas di kalangan ortodoksi Islam mempermasalahkan peran bacaan-bacaan di luar "bacaan resmi" dalam penyimpulan hukum. Pandangan umum dalam mazhab Syafi'iyah, misalnya, tidak membolehkan derivasi ketentuan hukum darinya.[29] Sementara sebagian ulama lain membolehkannya berdasarkan analogi peran hadits yang terisolasi dalam kasus senada.

Dalam konteks penafsiran yang lebih umum, al-Suyuthi menyitir pernyataan Abu Ubayd al-Qasim ibn Salam dalam *Fadla'il al-Qur'an*: "fungsi kiraah *syadzdz* adalah penjelasan terhadap kiraat *masyhur*."[30] Dengan demikian, ketika kita mengeksploitasi dan memanfaatkan keragaman tradisi teks dan bacaan al-Qur'an dalam kajian-kajian tafsir, kita sebenarnya hanya mengikuti tradisi penafsiran al-Qur'an klasik, seperti dilakukan al-Thabari, Zamakhsyari, dan para imam qiraat lainnya, ketika menjalankan prosedur seleksi bacaan (*ikhtiyãr*) atas berbagai keragaman tradisi teks dan bacaan yang ada.

Dalam berbagai kasus, keragaman tradisi teks dan bacaan pada faktanya dapat memberikan alternatif-alternatif pemaknaan yang lebih baik dari bacaan Hafsh *'an* Ashim yang digunakan untuk teks

28 Tentang proses unifikasi bacaan al-Qur'an ini, lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Alvabet, 2005), khususnya bagian 3, "Stabilisasi Teks dan Bacaan al-Qur'an."

29 Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqãn fi 'Ulum al-Qur'an* (Dar al-Fikr, tt.), vol. I, hlm. 84.

30 *Ibid.*

utsmani dewasa ini.[31] Contohnya, bacaan *nansa'ha* (2:106)—yang digunakan dalam mushaf Ubay ibn Ka'b, Ibn Muhaysin, Ibn Abbas, Umar ibn Khaththab, Mujahid, dan Atha' ibn Abi Rabah,[32] serta digunakan Ibn Katsir dan Abu Amr, dua imam dari tujuh imam kiraat dalam tradisi kiraat tujuh[33]—secara kontekstual lebih bagus maknanya dari bacaan *nunsiha*, yang digunakan lima dari tujuh imam kiraat lainnya. Demikian pula, bacaan *aymanahuma*, yang digunakan Ibn Mas'ud,[34] lebih jelas maknanya dibandingkan bacaan *aydiyahuma* untuk 5:38.

Penutup

Sekalipun dengan berbagai permasalahannya, seperti ditunjukkan di atas, metode tafsir tematis Dawam telah diaplikasikannya dalam penyusunan entri *Ensiklopedi al-Qur'an*. Ada 27 entri, di luar pendahuluan dan penutup, yang berhasil disusun Dawam dalam ensiklopedi tersebut. Ke-27 entri ini dikelompokkan Dawam ke dalam dua kategori utama: dimensi spiritual-keagamaan dan dimensi sosial-keagamaan, meskipun ia mengakui bahwa sebenarnya sulit membagi ayat-ayat al-Qur'an menurut bidang-bidang ilmu sosial, lantaran pengulangan ayat yang sama dalam bidang yang berbeda.[35]

Kalangan tertentu memandang karya Dawam di atas sebagai "pemahaman" seorang ilmuwan sosial terhadap al-Qur'an,[36] atau menilainya sebagaimana penilaian Jalaluddin al-Suyuthi (w. 1505)

31 Berbagai variasi *rasm* al-Qur'an dengan segala jenis tradisi *qira'at* kesarjanaan Muslim yang bertumpuk-tumpuk tentangnya kini dengan mudah dapat ditelusuri lewat kompilasi besar bacaan al-Qur'an yang disusun oleh Abd al-Salim Makram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Qira'at al-Qur'aniyah*, vol. i - viii (Kuwayt: 1982-1985).

32 Lihat Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ãn* (Leiden: E.J. Brill, 1937), hlm. 119, 195, 220, 277, 285.

33 Lihat Abu Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani, *al-Taysir fi Qira'at al-Sab'*, ed. O. Pretzl (Istanbul: Mathba'ah al-Dawlah, 1930), hlm. 76.

34 Lihat Jeffery, *Materials,* hlm. 39.

35 Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an*, hlm. 7.

36 Cf. M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an,* hlm. xx.

terhadap karya tafsir Fakhruddin al-Razi (w. 1209), *Mafatih al-Ghaib*—yakni karya itu "berisi segalanya kecuali tafsir."[37] Tetapi, dari perspektif terminologi tafsir yang ketat, karya Dawam itu pada hakekatnya merupakan upaya untuk "menjelaskan," "menerangkan," "menampakkan" atau "menyingkap"[38] makna petunjuk al-Qur'an. Dengan demikian, karya Dawam secara absah dan kategoris merupakan tafsir al-Qur'an dalam pengertiannya yang hakiki, meskipun seseorang bisa saja—setelah melakukan penelitian yang cermat atasnya—memandang tidak ada tafsiran baru yang dikemukakan Dawam di dalamnya.[*]

37 al-Suyuthi, *Itqan,* vol. ii, hlm. 191.
38 Demikian makna kata *fassara* dalam bahasa Arab, yang darinya istilah tafsir—penjelasan atas al-Qur'an atau ilmu tentang penafsiran kitab suci tersebut—diturunkan.

Bagian IV

ESAI-ESAI LEPAS UNTUK M. DAWAM RAHARDJO

MENGUTUK PORNOGRAFI, MEMBERDAYAKAN PEREMPUAN

Siti Musdah Mulia

Hal yang paling mengesankan dalam "perjuangan" saya bersama Mas Dawam adalah ketika mengkampanyekan penolakan terhadap RUU APP (Rancangan Undang-Undang AntiPornografi dan Pornoaksi). Saya ingat betul dalam pawai nasional di Jakarta yang digelar sejumlah ormas dan LSM perempuan serta kelompok prodemokrasi, Mas Dawam yang sudah tidak muda lagi masih mampu tampil penuh semangat mengenakan busana kebesaran suku Jawa. Dalam orasi budayanya, Mas Dawam menekankan pentingnya menjaga kultur dan tradisi leluhur dalam bingkai keindonesiaan; dan implementasi nilai-nilai keislaman di masyarakat tidak harus memberangus kultur dan tradisi sebagai aset bangsa dan bagian dari kekayaan budaya nasional. Sebab, Islam tidak identik dengan penyeragaman apalagi pemaksaan.

Upaya penolakan RUU tersebut cukup menguras pikiran dan energi. Mengapa? Karena waktu itu masyarakat terpola secara tajam ke dalam dua kubu: pro dan kontra. Lalu fatalnya, mereka yang setuju dianggap sebagai kelompok "Islami," sedangkan kelompok tidak setuju dianggap menolak, atau bahkan, memusuhi Islam dan mereka dicap sebagai "tidak islami." Polarisasi seperti ini sangat berpotensi melahirkan konflik horizontal di masyarakat, dan bahkan mengancam keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Karena itu, harus ada upaya serius untuk

melakukan kampanye dan sosialisasi secara luas ke publik bahwa menolak RUU APP tidak serta merta berarti menolak atau memusuhi Islam. Namun, dalam peraktiknya tidak mudah meyakinkan kelompok yang setuju terhadap RUU tersebut bahwa sebagian besar isi draft undang-undang itu bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi, bertentangan dengan nilai-nilai HAM yang menjamin kebebasan warga untuk mengekspresikan diri sepanjang tidak mengganggu norma-norma yang selama ini sudah dikenal luas di masyarakat, bahkan, justru bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang esensial di mana penghormatan dan penghargaan kepada sesama manusia merupakan suatu keniscayaan.

Dalam konteks inilah saya menilai keterlibatan Mas Dawam dalam kampanye penolakan RUU APP sebagai suatu hal yang luar biasa dan patut mendapatkan pujian. Berbeda dengan banyak tokoh intelektual Islam lainnya, Mas Dawam memiliki komitmen dan keberanian yang sudah teruji. Boleh jadi, sejumlah tokoh Islam ketika itu tidak setuju pada RUU APP, namun mereka tidak berani menyatakan penolakan dan malah lebih memilih sikap *silent*. Umumnya, para tokoh Islam moderat dan kelompok pro-demokrasi lebih suka memilih diam sebagai bentuk penyelamatan diri. Kondisi ketika itu semakin diperburuk oleh sikap penguasa yang tidak tegas dalam mengambil keputusan. Tambahan lagi, mereka, para penguasa, sering ketakutan dicap “tidak Islami.” Mungkin hanya Gus Dur, Mas Dawam, dan segelintir tokoh Islam lainnya berani dicap sebagai “tidak Islami.” Saya heran, mengapa harus takut dicap tidak islami hanya karena membela tegaknya demokrasi dan pemenuhan HAM di negeri ini yang justru sangat kompatibel dengan substansi Islam. Namun itulah realitasnya, ironis memang.

Berbeda dengan banyak tokoh Islam moderat, Mas Dawam tidak melulu berwacana, melainkan berani terjun langsung ke lapangan melakukan pembelaan dan advokasi serta pendampingan

konkret kepada kelompok minoritas yang mengalami diskriminasi dan terabaikan hak-hak sipil dan politiknya, seperti kelompok Ahmadiyah, komunitas Eden, komunitas gereja dan aliran kepercayaan, serta kelompok perempuan. Kalau tokoh Islam moderat lainnya masih melihat isu kesetaraan gender sebagai isu pinggiran, Mas Dawam sudah melangkah jauh menarik isu ini ke tengah sebagai isu utama yang dalam kebijakan nasional disebut *gender mainstreaming*. Kebijakan nasional pengarusutamaan gender di Indonesia secara resmi dimulai tahun 1999 melalui Inpres No. 9 tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender Dalam Pembangunan Nasional.

Sebagai manusia biasa, Mas Dawam juga punya kelemahan, dan dalam catatan saya yang paling mengemuka adalah sering emosi tak terkendali, kendati sedang berada di forum resmi yang ditonton publik secara luas. Saya pikir itu adalah gambaran kegeraman beliau pada bobroknya kondisi yang terjadi di masyarakat, khususnya berkaitan dengan penegakan demokrasi dan HAM. Selamat ulang tahun Mas Dawam, semoga panjang umur dan selalu mendapatkan limpahan ridha Allah, amin.

Mengapa Pornografi Marak?

Salah satu isu penting yang dihadapi bangsa Indonesia di era reformasi ini adalah merebaknya kasus-kasus pornografi pada semua elemen masyarakat, mulai dari perkotaan sampai pedesaan, mulai dari kalangan elit sampai "akar rumput". Sejumlah kajian menyimpulkan bahwa kondisi krusial tersebut sesungguhnya merupakan akumulasi dari beberapa faktor. Pertama, lumpuhnya sistem hukum di negeri ini dan salah satu indikasinya adalah tidak tegaknya sejumlah peraturan perundang-undangan yang telah ada berkaitan dengan penghapusan pornografi. Kedua, kurang berfungsinya lembaga keluarga dalam memainkan peran edukatif mendidik

anggota mereka. Ketiga, gagalnya institusi pendidikan, termasuk lembaga pendidikan agama dalam menanamkan moralitas dan nilai-nilai etika kepada anak didik. Keempat, masih kentalnya budaya patriarki di masyarakat yang memandang perempuan sebagai subordinat laki-laki dan memposisikan perempuan hanya sebagai obyek seksual. Akibatnya, media cetak dan elektronik penuh dengan gambar tubuh perempuan yang erotis. Kelima, kuatnya interpretasi agama yang bias gender dan tidak akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Interpretasi agama yang memberikan label negatif kepada perempuan sebagai penggoda dan sumber fitnah, serta tidak memiliki kemandirian sebagai manusia utuh. Keenam, pengaruh globalisasi yang menyebarkan pola hidup kapitalistik, hedonistik, dan materialistik. Akan tetapi, faktor-faktor penyebab pornografi yang disinggung tadi tidak banyak dibahas dalam mencari solusi. Ironisnya, faktor penyebab utama yang sering dijadikan "kambing hitam" bagi maraknya pornografi adalah ulah dan kebebasan kaum perempuan, terutama kebebasan dalam berbusana dan berekspresi, serta kebebasan dalam pergaulan.

Umumnya masyarakat menuding perempuan sebagai sumber masalah: perempuan mempertontonkan bagian-bagian tubuhnya yang sensual sehingga kasus-kasus pornografi tumbuh bak jamur di musim hujan. Dengan asumsi dasar seperti ini maka solusi yang ditawarkan mudah ditebak, yaitu mengontrol tubuh perempuan; membatasi kebebasannya, dan yang paling mengemuka akhir-akhir ini adalah menyodorkan Rancangan Undang-undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (RUU APP) yang isinya sungguh-sungguh menempatkan perempuan sebagai obyek hukum dan malah obyek seksual.

Istilah pornografi berasal dari bahasa Yunani kuno *porne*, maksudnya adalah budak seks perempuan, dan *graphos* yang berarti penulisan atau penggambaran mengenai tindak-tanduk tersebut. Analisis semantik terhadap akar kata pornografi membawa kepada

kesimpulan dasar bahwa inti utama pornografi adalah eksploitasi tubuh perempuan, pengebirian hak-hak dasar perempuan, serta penyalahgunaan tujuan seksualitas terhadap perempuan.

Pada tahun 1960-an dan tahun 1970-an definisi pornografi direduksi hanya pada segala sesuatu yang menyangkut tindakan seksual yang menyinggung standar-standar masyarakat serta merendahkan nilai dan martabat masyarakat tersebut. Lalu tahun 1989, Catharine A. MacKinnon menawarkan definisi legal pornografi sebagai penggambaran tegas perendahan perempuan secara seksual melalui gambar dan atau perkataan, dan termasuk di dalamnya perempuan yang didehumanisasi serta diobjekkan, sebagai seorang yang sedang menikmati kesakitan, perendahan martabat, maupun perkosaan dalam konteks yang membuat kondisi-kondisi ini menjadi seksual.[1]

Selanjutnya dalam perkembangan di Amerika, pornografi berubah menjadi tayangan massa, yaitu ketika tayangan video mulai merambah ke rumah-rumah, pornografi masuk pada periode *booming* dan menjadi industri bisnis jutaan dollar. Industri ini tidak henti-hentinya diprotes banyak kalangan seperti kalangan agama, pengikut garis politik kanan, dan kelompok feminis. Dari kelompok feminis muncul dua tokoh ternama: Catharine MacKinnon dan Andrea Dworkin. Keduanya merupakan simbol bagi perlawanan terhadap pornografi. Sebab, bagi mereka berdua, pornografi merupakan isu feminis. Artinya, persoalan pornografi harus dilihat dengan perspektif argumentasi hak-hak perempuan.

Adapun menurut *Reader's Companion to US Women's History*, sebelum tahun 1980-an, yang dimaksud dengan pornografi secara umum adalah bahan-bahan yang kandungan seksualnya eksplisit. Definisi legal dari pornografi, menurut mereka, adalah obsenitas

1 Catharine A. MacKinnon, *Toward A Feminist Theory of The State,* Harvard University Press, America.

(*obscenity*) yang menarik minat rendahan, menyinggung perasaan dan tidak mempunyai nilai artistik, politik maupun keilmiahan yang serius. Definisi tersebut menjadi referensi argumen legal bagi kelompok penentang pornografi di Amerika Serikat. Mereka bertumpu pada pemikiran bahwa kadar pengumbaran seksualitas pada karya pornografi itulah yang menjadi penyebab kerusakan dan kesakitan (*harm*) di kalangan masyarakat.

Dari ragam pendapat di atas dapat disimpulkan bahwa meskipun pornografi sudah menjadi endemik di tengah kita, namun hingga saat ini belum ditemukan satu rumusan yang jelas dan disepakati bersama mengenai pengertian pornografi. Namun, tidak salah jika dirumuskan bahwa pornografi adalah bentuk ekspresi visual berupa gambar, lukisan, tulisan, foto, film, video, terawang, tayangan atau media komunikasi lainnya yang sengaja dibuat untuk memperlihatkan secara terang-terangan atau tersamar kepada publik alat vital dan bagian-bagian tubuh serta gerakan-gerakan erotis yang menonjolkan sensualitas dan atau seksualitas, serta segala bentuk perilaku seksual dan hubungan seks manusia yang patut diduga menimbulkan rangsangan nafsu birahi pada orang lain. Pornografi adalah upaya menimbulkan rangsangan syahwat pada seseorang, baik laki-laki maupun perempuan. Artinya, segala bentuk ekspresi yang sensual dan erotis serta merangsang, baik dilakukan oleh laki-laki atau perempuan masuk dalam kategori pornografi dan karenanya harus dihilangkan.

Pornografi jelas merugikan dan merendahkan martabat kemanusiaan perempuan karena mereka menjadi obyek pelecehan dan eksploitasi. Itulah mengapa dalam *Ensiklopedia Feminisme* yang diusung kelompok feminis, merumuskan pornografi sebagai penggambaran material seksual yang mendorong pelecehan seksual dengan kekerasan dan pemaksaan. Kaum feminis cenderung melihat pornografi dan pornoaksi sebagai bentuk perilaku kekerasan dan pemaksaan terhadap perempuan.

Persoalannya sekarang, bagaimana menjelaskan kenyataan bahwa perempuan secara konkret adalah korban eksploitasi, bahwa kontrol sosial laki-laki terhadap perempuan melalui seksualitasnya merupakan bentuk ketimpangan gender? Hubungan seksual antara perempuan dan laki-laki merefleksikan dan memelihara posisi subordinasi perempuan. Hal ini kemudian menunjukkan bagaimana konstruksi patriarki tentang seksualitas membatasi perempuan dalam setiap aspek kehidupannya.

Yang pasti, serangkaian riset menunjukkan pornografi jelas merupakan kejahatan terhadap kemanusiaan, khususnya kemanusiaan perempuan. Meskipun penggambaran perempuan dalam pornografi ada pula yang menyenangkan secara seksual, namun problemnya terletak pada penyalahgunaan terhadap tubuh perempuan. Dalam pornografi, tubuh perempuan dikelompokkan dan dijual sebagai bahan hiburan. Sebuah riset menyimpulkan bahwa sebetulnya bila kegiatan seksual semata yang ditampilkan dalam pornografi tidaklah mempunyai dampak yang merusak. Akan tetapi, yang krusial justru sikap dan ideologi di balik visualisasi gambar-gambar porno tersebut, yakni pelecehan martabat perempuan, pengebirian hak-hak asasi perempuan sebagai manusia utuh, dan penghancuran kemanusiaan perempuan.

Sejak tahun 1970-an kelompok feminis di Amerika sudah menyatakan sikapnya yang tegas menolak pornografi. Sebab, pornografi merupakan salah satu penyebab kekerasan terhadap perempuan. Sebagaimana yang diucapkan oleh penulis Robin Morgan, yang kemudian menjadi kutipan terkenal, “Pornografi adalah teorinya, perkosaan adalah prakteknya.” Sebaliknya, kelompok yang setuju pornografi mendasarkan argumen mereka pada hak seseorang untuk mengekspresikan kebebasan mereka termasuk hasrat seksualnya. Majalah *Playboy* dipandang sebagai majalah yang membawa kebebasan seksualitas yang sebelumnya cenderung direpresi. Majalah ini juga melihat seks sebagai bagian dari aktivitas manusia sehari-

hari. Namun, John Stoltenberg menjelaskan bahwa apa yang disebut kebebasan seksual *(sexual freedom)* seharusnya dibarengi dengan keadilan seksual (*sexual justice*). Lalu, jika bicara soal keadilan seksual, kesimpulannya adalah pornografi tidak memberikan kesetaraan bagi perempuan, bahkan pornografi mengakibatkan kekerasan terhadap perempuan.

Kesimpulannya, pornografi harus ditolak dan dieliminasi karena jelas merupakan kejahatan terhadap kemanusiaan. Akan tetapi, RUU APP yang diusulkan oleh DPR itu juga harus ditolak karena dalam dirinya mengandung unsur-unsur kejahatan terhadap kemanusiaan dalam wujud memposisikan perempuan sebagai obyek hukum dan obyek seksual.

Ada Apa dengan RUU Anti Pornografi?

RUU Antipornografi dan Pornoaksi (RUU APP) adalah sebuah rancangan undang-undang yang dirumuskan dan diusulkan DPR pada tahun 2004 dan dimaksudkan sebagai solusi bagi maraknya kasus-kasus pornografi di negeri ini. Dalam pendahuluan rancangan tersebut disebutkan bahwa RUU APP dimaksudkan sebagai upaya untuk membangun masyarakat yang "bermoral, beretika, dan beragama." RUU APP dibangun di atas landasan asumsi bahwa bobroknya moral bangsa Indonesia disebabkan oleh perilaku-perilaku tidak bermoral yang dipicu oleh maraknya "gambar-gambar dan aksi-aksi yang bersifat porno." Padahal, sebagaimana disinggung di awal tulisan ini, ada sejumlah faktor yang menyebabkan bobroknya moral bangsa, di antaranya, kelumpuhan sistem hukum, kegagalan sistem pendidikan, kegagalan pemuka agama, kemiskinan, pengangguran, korupsi yang sudah demikian akut, ketidakmampuan pemerintah mengelola sumber-sumber alam secara optimal.

Membaca dan mencermati isi RUU APP, memperlihatkan bahwa RUU ini masih mengandung sejumlah persoalan yang

justru bertentangan dengan tujuannya sendiri. Bahkan, sangat berpotensi melahirkan diskriminasi, penderitaan dan mengkriminalisasi pihak-pihak yang tidak bersalah, serta melegitimasi tindakan kriminal yang berkedok agama.

RUU APP memuat kata-kata dan istilah-istilah yang ambigu, tidak jelas, bahkan tidak bisa dirumuskan secara pasti, yang menjadi sebuah keharusan dalam undang-undang. Misalnya definisi dan penjelasan yang "*ngawur*" tentang eksploitasi seksual, erotis, kecabulan, ketelanjangan, aurat, gerakan yang menyerupai hubungan seksual, gerakan yang menyerupai masturbasi, dan lain-lain. Penjelasan yang tertera dalam teks RUU APP tidak dapat menjelaskan secara baik, bahkan tidak dapat dijelaskan dengan pengertian tunggal. Banyaknya istilah-istilah yang sangat abstrak justru akan menjadikan RUU tersebut sebagai peraturan yang bersifat "karet", yakni sangat longgar dan sangat *interpretable*. Implementasinya di lapangan nanti akan tergantung siapa yang membaca aturan tersebut. Demikian pula ketidakjelasan dalam substansi RUU APP akan mudah ditafsirkan secara subyektif dan dapat dimanipulasi oleh pihak-pihak yang berkepentingan, baik secara individu maupun kelompok. Padahal, regulasi dan undang-undang seharusnya tidak memuat substansi yang tidak jelas.

Pada sisi lain, RUU APP sangat berpotensi mengekang, membatasi, mereduksi, menghambat ekspresi-ekspresi kebudayaan, seni dan sastra yang ditafsirkan secara subyektif "porno". RUU APP juga menganggap seksualitas, birahi, dan hawa nafsu sebagai sesuatu yang nista. Tampaknya, para perumus RUU APP ini ingin "mematikan" perbuatan dan pikiran orang Indonesia dari seksualitas, birahi dan hawa nafsu, termasuk dalam bentuk karya seni sekalipun.

Adalah kehendak universal bahwa segala bentuk kejahatan dan pelanggaran terhadap martabat kemanusiaan seperti eksploitasi seksual dan kekerasan terhadap perempuan dengan segala bentuknya di manapun dan kapan pun harus dilarang dan dihilangkan.

Namun, untuk mewujudkan kehidupan yang baik, beretika dan bermoral, harus dilakukan dengan cara-cara yang baik, beretika dan bermoral pula.

Sedikitnya ada lima alasan yang dapat dikemukakan mengapa RUU APP harus ditolak: Pertama, RUU APP bertentangan dengan konstitusi UUD 1945, terutama pasal 28F: "setiap orang berhak untuk berkomunikasi dan memperoleh informasi demi mengembangkan pribadi dan lingkungan sosialnya, serta berhak untuk mencari, memperoleh, memiliki, menyimpan, mengolah, dan menyampaikan informasi dengan menggunakan segala jenis saluran yang tersedia." Kedua, RUU APP tidak perlu karena aturan mengenai penghapusan pornografi telah termuat dalam berbagai aturan perundang-undangan yang tersedia, seperti KUHP, UU Pers, UU Penyiaran, UU Perlindungan Anak, UU KDRT, Kode Etik Jurnalistik, UU Perfilman dan sebagainya. Yang perlu ditelusuri adalah mengapa sejumlah aturan dan perundang-undangan yang sudah tersedia itu tidak berfungsi secara optimal. Artinya, ada problem dalam *law inforcement*nya. Lalu, untuk apa membuat undang-undang baru dengan biaya yang pasti amat mahal kalau nasibnya akan serupa dengan undang-undang lama? Ketiga, RUU APP tidak menghormati keanekaragaman budaya bangsa Indonesia, tidak menghargai dan bahkan mempersempit ruang bagi manusia Indonesia untuk berekspresi dan berkreativitas terutama bagi kaum perempuan. RUU itu juga sangat berpotensi menimbulkan disintegrasi bangsa. Keempat, sangat tidak benar menjadikan kasus pornografi sebagai satu-satunya faktor penyebab bobroknya moral bangsa. Kebobrokan moral bangsa disebabkan oleh begitu banyak faktor yang saling berkelindan satu sama lain, di antaranya adalah korupsi, ketidakadilan, kebijakan pemerintah yang tidak berpihak kepada rakyat, ketidakmampuan pemerintah dalam penegakkan hukum dan memberikan perlindungan hukum kepada warganya, kegagalan sistem pendidikan, termasuk pendidikan agama, dan

ketidakmampuan para tokoh agama memberi contoh teladan dalam hal penegakan moral bagi para pengikutnya. Kelima, RUU APP sangat potensial menjadi alat legitimasi bagi pihak-pihak tertentu yang merasa "paling bermoral, beretika, beragama" untuk menjadi "polisi moral" dan melakukan tindakan kriminal dan anarkis. Sejumlah aksi main hakim sendiri atas nama agama oleh kelompok radikal telah menjadi fenomena umum di masyarakat. Hal itu terjadi karena kurang berfungsinya lembaga penegakan hukum dan tidak tegasnya pemerintah mengambil tindakan terhadap kelompok anarkis, serta kurang bersikap tegas terhadap "preman berjubah" atau premanisme berkedok agama.

Kelompok perempuan dan kelompok pro-demokrasi yang tidak setuju dengan RUU tersebut menuntut kepada pemerintah hal-hal berikut: *Pertama*, tidak melakukan pembiaran terhadap pro dan kontra RUU APP yang mengarah pada disintegrasi bangsa; *kedua*, tidak memanfaatkan pro dan kontra RUU APP untuk pengalihan dari isu-isu yang lebih penting, seperti pemberantasan korupsi, penegakkan hukum dan HAM, penyelesaian utang dalam dan luar negeri, ketenagakerjaan, pendidikan, kesehatan dan kesejahteraan masyarakat. *Ketiga,* memberikan sanksi hukum kepada pihak-pihak yang melakukan kekerasan dengan dalih menegakkan moral, etika dan agama. *Keempat*, memaksimalkan sejumlah peraturan yang tersedia, seperti KUHP, UU Pers, UU Penyiaran, UU Perlindungan Anak, UU Penghapusan KDRT sebagai upaya pencegahan terhadap berbagai bentuk kejahatan seksual terutama terhadap perempuan dan anak-anak, dalam kerangka menciptakan kehidupan bermoral. *Kelima*, menerapkan sistem regulasi dan kontrol yang jelas terhadap peredaran media cetak maupun elektronik yang dikhususkan bagi pasar orang dewasa dengan tidak mencampuri ruang privat warga negaranya.

Islam Akomodatif Terhadap Nilai-nilai Kemanusiaan

Tujuan akhir dari ajaran Islam adalah memanusiakan manusia. Islam berisi seperangkat ajaran moral untuk menuntun manusia menjadi makhluk yang bermoral, dalam *term* Islam disebut sebagai *akhlak al- karimah* (berbudi luhur). Tujuan itu dinyatakan secara eksplisit dalam sabda Nabi Muhammad saw: "*Aku diutus semata-mata untuk menyempurnakan akhlak mulia.*" Seluruh ibadah dalam Islam diarahkan untuk membangun moralitas manusia. Tujuan akhir ibadah salat, misalnya, adalah "*tanha an al-fahsya' wa al-munkar*" (mencegah manusia dari berbuat yang amoral dan tidak senonoh), demikian pula dengan ibadah *mahdah* lainnya: puasa, zakat dan haji. Bahkan, semua ibadah *mahdah* dan *ghairu mahdah* yang dilakukan manusia haruslah dapat memantulkan kebaikan atau efek positif, baik bagi dirinya sendiri, sesama manusia, maupun bagi alam semesta. Persis sebagaimana dinyatakan dalam sabda Nabi: "*Yang disebut Muslim sesungguhnya adalah orang yang mampu mengendalikan ucapan dan perbuatannya sehingga membuat nyaman dan tenteram bagi orang-orang Muslim di sekitarnya.*"

Oleh karena itu, hasil akhir dari keberagamaan seseorang adalah menjadi manusia yang berakhlak mulia, manusia yang dapat menimbulkan rasa nyaman, tenteram dan damai bagi sesamanya. Agama harus membawa kemaslahatan bagi kemanusiaan. Dengan demikian, tingkat keimanan seseorang akan terefleksi dari kualitas akhlaknya dalam kehidupan sehari-hari. Dan indikasi utama dari berakhlak karimah itu adalah menjauhi segala perkataan, perbuatan, dan perilaku yang amoral (*fahisyah*), termasuk menjauhi pornografi.

Islam mengutuk pornografi. Sebab, pornografi mendorong seseorang, laki-laki dan perempuan, kepada perbuatan amoral (*fahisyah*), dan segala bentuk perbuatan amoral adalah dosa. Titik tolak larangan atas pornografi dalam Islam adalah firman Allah

swt: *"Katakanlah kepada laki-laki yang beriman, hendaklah mereka menahan pandangannya dan menjaga organ reproduksinya. Yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat. Katakan pula kepada perempuan yang beriman, hendaklah mereka menahan pandangannya dan menjaga organ reproduksinya. Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang biasa tampak padanya…."* (QS Al-Nur [34]:30-31).

Ayat di atas berbicara dalam konteks pedoman pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang bukan *mahram* (laki-laki dan perempuan yang tidak terhalang menikah). Menarik dikaji bahwa dalam pergaulan antara laki-laki dan perempuan, Tuhan menekankan pada dua hal pokok, yaitu mengontrol pandangan dan memenej organ seksual. Dalam kaitan dengan pornografi, sebagaimana dinyatakan dalam definisi sebelumnya, terlihat bahwa aktivitas pornografi sangat terkait erat dengan media visual. Karena itu, ajaran agama yang menuntun manusia agar mampu mengontrol pandangan mata dan memenej organ seksual menjadi sangat relevan.

Lebih lanjut, dari ayat tersebut terlihat betapa Islam mengambil sikap yang lebih hati-hati, yakni mengedepankan tindakan preventif ketimbang kuratif. Dan tindakan preventif dimaksud adalah dalam bentuk membatasi pandangan mata dan menjaga organ-organ reproduksi. Artinya, mencegah jauh lebih efektif dan efisien ketimbang mengobati. Mencegah dapat dilakukan dengan membatasi secara ketat semua aspek yang dapat membawa kepada pornografi, di antaranya, mengawasi secara ketat semua hal yang membawa kepada perdagangan perempuan dan anak perempuan; mengawasi secara ketat pembuatan iklan, film, sinetron yang mengeksploitasi birahi seksual. Semua lembaga pendidikan juga harus memberlakukan aturan dan kontrol yang ketat terhadap semua bentuk pornografi. Aturan ketat itu bukan hanya ditujukan kepada peserta didik *an*

sich, melainkan juga terhadap seluruh civitas pendidikan, para pimpinan dan pengelola, pendidik, staf, dan karyawan.

Selain itu, sudah waktunya mengubah kurikulum pendidikan agama pada semua tingkatan. Terbukti, pendidikan agama selama ini terlalu banyak menekankan pada aspek kognisi sehingga tercipta individu-individu yang hanya mengerti ilmu agama, tetapi tidak mampu menginternalisasikan ajaran tersebut ke dalam wujud perilaku sehari-hari. Agama akhirnya gagal mewujudkan manusia-manusia bermoral atau berakhlak karimah. Oleh karena itu, agama jangan hanya dihayati pada tataran simbolis semata sebagaimana dipraktekkan di masyarakat, melainkan harus dipahami lebih pada tataran substansinya, yakni membangun kesadaran kemanusiaan yang hakiki menuju terciptanya kemaslahatan manusia dan kerahmatan alam semesta. Bentuk pengamalan agama seperti ini akan melindungi pemeluk agama dari bahaya pornografi.

Hal lain yang tidak kurang pentingnya adalah membenahi lembaga hukum. Peraturan dan perundang-undangan yang berlaku juga harus tegas mengatur soal pelarangan pornografi di semua sektor. Demikian pula dengan aparat hukumnya. Mereka harus mampu menegakkan hukum secara adil, tanpa pandang bulu. Keadilan hanya akan terwujud manakala ada supremasi hukum, dan supremasi hukum hanya dapat terbangun dengan baik manakala semua orang diperlakukan sama di depan hukum, tidak ada diskriminasi atas dasar apa pun. Seluruh elemen masyarakat harus bersatu-padu dan bergandeng tangan memerangi semua bentuk pornografi. Sebab, taruhannya adalah kelangsungan peradaban manusia di masa depan.

Selain itu, menarik dikaji mengapa perintah mengontrol pandangan mata dan organ seksual hanya ditujukan kepada kelompok tertentu, yakni orang-orang yang beriman, tanpa membedakan laki-laki dan perempuan, bukan kepada semua manusia, bahkan juga bukan kepada semua yang mengaku Muslim.

Mengapa perintah Tuhan itu hanya ditujukkan pada orang beriman? Sebab, hanya orang beriman yang dapat mematuhi dan melaksanakan perintah Tuhan. Perintah itu tidak ditujukan kepada mereka yang tidak beriman karena hasilnya akan sia-sia saja. Mereka pasti tidak akan mematuhinya karena motivasi seseorang untuk memenuhi perintah Tuhan dan menjauhi larangan-Nya sangat terkait dengan tingkat keimanan seseorang. Semakin tinggi tingkat keimanan seseorang, semakin kuat pula motivasi untuk mematuhi perintah dan menjauhi larangan Tuhan, demikian pula sebaliknya. Kepatuhan seseorang memenuhi perintah Tuhan sangat tergantung pada tingkat kualitas imannya, demikian sebaliknya. Karena itu, perintah dan larangan Tuhan hanya ditujukan kepada manusia beriman, bukan kepada selainnya. Dalam konteks ini, setiap individu perlu melakukan introspeksi diri apakah dirinya masih tergolong orang beriman atau bukan. Sebab, yang tahu tentang keimanan seseorang hanyalah orang bersangkutan dan Tuhan tentunya. Terhadap mereka yang tidak beriman; tidak mematuhi perintah Tuhan harus diatur dengan aturan manusia. Di sinilah perlunya negara membuat regulasi yang jelas dan tegas.

Hal lain yang perlu dicermati dari ayat di atas, adalah penekanan perintah pada laki-laki dan perempuan. Keduanya harus sama-sama mampu mengontrol mata dan organ seksual mereka. Ayat itu jelas sekali menunjukkan adanya kesetaraan dan keadilan gender. Di hadapan Tuhan, laki-laki dan perempuan adalah sama (Q.S. *al-Hujurat*, 49:13), keduanya diperintahkan untuk menahan diri dari berbagai hal yang dapat menodai kesucian diri mereka dan bertanggungjawab atas semua pelanggaran yang mereka lakukan.

Akan tetapi, ajaran Islam yang demikian luhur menempatkan laki-laki dan perempuan itu dalam posisi yang setara, ternyata implementasinya di ruang sosial mengalami distorsi. Di masyarakat, perempuan selalu dituding sebagai pembawa fitnah dan bencana, penggoda, khususnya dalam isu pornografi. Buktinya, setiap kali

muncul kasus pornografi yang disalahkan pasti pelaku perempuan dan membiarkan pelaku laki-laki. Selain sebagai pelaku, tidak jarang justru laki-laki yang menjadi otak atau dalangnya. Pada banyak kejahatan pornografi ditemukan pimpinan mafianya adalah laki-laki.

Kebiasaan menyalahkan perempuan berangkat dari pandangan stereotipe bahwa perempuan adalah makhluk penggoda dan ironisnya pandangan ini mendapatkan legitimasi dari ajaran Islam, terutama ajaran tentang perempuan sebagai penyangga moral. Umumnya masyarakat menempatkan perempuan sebagai penyangga moral. Sikap tersebut dilhami oleh ajaran agama, seperti bunyi hadis: "*Perempuan adalah tiang negara, jika perempuan itu baik maka baiklah bangsa itu secara keseluruhannya. Namun, jika perempuan itu rusak maka rusak pula negaranya.*" Makna tekstual dari hadis tersebut adalah baik buruk suatu negara tergantung kepada kondisi perempuannya, jika mereka baik, maka negarapun menjadi baik, demikian pula sebaliknya.

Menyedihkan bahwa hadis tersebut selalu dipakai sebagai dalil mendiskreditkan perempuan dan memberi stigma perempuan sebagai penyebab kehancuran sebuah negara. Sebaliknya, laki-laki selalu dikenang sebagai pembela negara, meskipun dalam realitasnya merekalah yang paling sering membuat onar yang tidak sedikit membawa kepada kehancuran negara.

Berbeda dengan perempuan, laki-laki kurang ditekankan tanggungjawab menyangga moral masyarakat. Perspektif yang bias gender ini membawa kepada penanganan masalah penghapusan pornografi menjadi tidak efektif, untuk tidak menyebutnya sia-sia. Konsekuensinya, perempuan selalu dituduh sebagai pelaku pornografi karena dialah yang harus menyangga moral, bukan laki-laki. Padahal, Islam secara simpatik tetapi sangat tegas mengingatkan manusia: laki-laki dan perempuan agar mampu mengontrol diri, terutama mengontrol syahwat sehingga tidak menimbulkan keonaran

di masyarakat betapapun kecilnya. Islam tidak membedakan laki-laki dan perempuan dalam hal dosa dan pahala, nilai kemanusiaan keduanya sama dan sederajat.

Cara Efektif Memerangi Pornografi

a. Penguatan Institusi Keluarga

Diperlukan perspektif baru dalam menangani dampak buruk pornografi, yakni perspektif yang lebih adil dan lebih humanis, serta lebih sensitif gender. Masyarakat dan pemerintah hendaknya sadar bahwa pelaku kasus-kasus pornografi terdiri dari laki-laki dan perempuan. Demikian pula yang menjadi korban adalah laki-laki dan perempuan. Laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi menjadi pelaku dan juga sama-sama berpotensi menjadi korban. Bahkan, ada indikasi, keterlibatan perempuan, baik sebagai pelaku maupun korban dalam banyak kasus pornografi, adalah karena mereka dipaksa dan dieksploitasi. Hal itu, antara lain, disebabkan oleh kurangnya pendidikan dan desakan ekonomi. Sebab lain adalah jebakan budaya kapitalisme yang mengunggulkan nilai-nilai materialistik dan konsumtif. Oleh karena itu, upaya mencegah bahaya pornografi harus melibatkan partisipasi dan tanggungjawab seluruh elemen masyarakat secara bersinergi.

Upaya mencegah bahaya pornografi dari perspektif agama haruslah dimulai dari keluarga. Bukan hal kebetulan jika dalam Al-Qur'an dijumpai sekitar 70 ayat berbicara soal pentingnya institusi keluarga. Keluarga harus menjadi tonggak awal dalam membangun masyarakat dan selanjutnya bangsa bermoral. Pembinaan nilai-nilai moral harus dimulai dalam kehidupan keluarga. Keluarga adalah unit terkecil di masyarakat, memiliki banyak fungsi. Fungsi strategis keluarga adalah fungsi edukatif dan fungsi religius. Pendidikan agama harus dimulai dari dalam keluarga. Pendidikan agama di luar keluarga hanyalah bersifat komplementer, melengkapi

nilai-nilai yang sudah terlebih dahulu ditanamkan di dalam keluarga.

Pendidikan agama hendaknya mengutamakan nilai-nilai kemanusiaan sehingga anak-anak didik terdorong menjadi manusia bertanggung jawab dan berguna bagi sesamanya. Bukankah hadis Nabi saw. mengatakan: "*Sebaik-baik manusia adalah yang paling berguna bagi sesamanya*"? Dari hadis tersebut dipahami bahwa sejahat-jahat manusia adalah yang mengeksploitasi sesamanya. Karena itu, pendidikan agama jangan hanya menekankan pada hal-hal yang bersifat legal formal belaka, melainkan lebih mengedepankan pada tiga aspek penting dalam diri manusia, kognisi, afeksi, dan psikomotorik, sehingga dapat membangun moralitas yang kokoh dalam diri seseorang.

Persoalannya, tidak semua keluarga memiliki fondasi kuat untuk membimbing anggota-anggotanya. Bagaimana seorang ayah dan ibu dapat diharapkan mampu menurunkan nilai-nilai agama kepada anak-anaknya, sementara mereka sendiri tidak menghayati nilai-nilai tersebut apalagi mengimplementasi-kannya dalam kehidupan mereka sehari-hari? Contoh apa yang dapat dipetik anak-anak dari orang tua semacam itu. Bahkan, tidak sedikit diberitakan para ayah itu sendiri justru mencabuli anak perempuan mereka. Menjadi tugas pemerintah dan lembaga-lembaga keagamaan menjadikan setiap keluarga berkualitas dan mampu menjalankan fungsinya dengan optimal. Sangat perlu merumuskan langkah-langkah konkret mempersiapkan calon-calon ayah dan ibu berakhlak karimah, seperti diingatkan oleh sahabat Nabi, Ali ibn Abi Thalib r.a: "*Didiklah anak-anakmu dua puluh tahun sebelum ia lahir*". Maksudnya, pendidikan anak haruslah dimulai dengan mendidik orang tuanya. Untuk mendapatkan anak berkualitas perlu mempersiapkan terlebih dahulu orang tua berkualitas. Umumnya, hasil dari suatu pendidikan baru terlihat setelah kurun waktu 20 tahun.

b. Pendidikan Seks yang Bertanggungjawab

Upaya paling mendesak dilakukan dalam lingkungan keluarga adalah memberikan pendidikan seks (*sexual education*). Tentu yang dimaksudkan di sini bukanlah tentang hubungan seksual bersifat biologis. Sebab, secara biologis setiap manusia, seperti makhluk Tuhan lainnya, dapat dengan mudah melakukan hubungan seksual tanpa diajari sekalipun. Tetapi, tidak semua orang mengetahui bentuk hubungan seksual yang aman, nyaman dan bertanggungjawab.[2]

Setiap anak, laki-laki dan perempuan, sejak usia dini hendaknya sudah diperkenalkan tentang organ-organ reproduksi manusia serta fungsi-fungsinya dengan menekankan pada bagaimana menggunakan organ-organ tersebut secara bertanggungjawab. Jadi, titik penekanannya di sini adalah tanggungjawab (*responsibility*). Manusia adalah makhluk Tuhan yang dianugerahi sejumlah organ reproduksi dan harus digunakan secara bertanggungjawab sesuai dengan posisinya sebagai makhluk terhormat, sebagai *khalifah fil-ardh* (pengelola bumi). Setiap individu hendaknya menyadari posisi strategis itu agar selalu terdorong berperilaku positif.

Sebagai khalifah di bumi, manusia harus menjaga kesucian diri dan keturunan, termasuk menjaga diri dari perbuatan zina karena zina adalah perbuatan paling keji dan jalan kesesatan. Zina memberikan dampak sangat buruk bukan hanya kepada sipelaku itu sendiri, melainkan juga kepada anak-anak yang lahir akibat perbuatan zina tersebut. Dalam konteks larangan zina, ajaran Islam sangat menekankan pada unsur preventif (pencegahan): "*Dan janganlah kamu mendekati zina, sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang amat buruk*" (QS. *al-Israa* 17: 32).

Sejumlah mufassir menjelaskan bahwa mendekati zina maksudnya adalah seperangkat niat, perkataan, dan perbuatan yang

---

2 Penjelasan lebih luas soal pendidikan seks ini lihat Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Mizan, Bandung, 2005.

mendorong ke arah zina. Termasuk dalam kategori mendekati zina adalah sengaja berduaan antara laki-laki dan perempuan untuk tujuan memuaskan syahwat; mengucapkan ungkapan-ungkapan merangsang, baik oleh laki-laki maupun perempuan; mempertontonkan bagian-bagian tubuh (laki dan perempuan) di luar batas-batas kewajaran, baik secara langsung maupun melalui gambar-gambar porno yang merangsang birahi. Sesuai dengan kaidah fikih, "*lil-wasail hukm al-maqashid*" (hukum dari semua kegiatan perantara sama dengan hukum perbuatan yang menjadi tujuan). Artinya, semua aktivitas prolog yang dilakukan sebelum sampai kepada zina adalah haram sebagaimana haramnya zina itu sendiri.

Ajaran Islam sangat kaya akan materi pendidikan seks. Misalnya, ajaran yang mengatakan bahwa hubungan seks antara suami-istri harus dilakukan di tempat tertutup, jauh dari penglihatan orang lain, termasuk anak-anak yang belum dewasa (*mumayiz)*. Penting sekali menjelaskan tentang larangan melakukan aktivitas seksual di hadapan anak-anak. Karena walaupun saat itu mereka belum memahami apa yang dilihatnya, tetapi hal itu akan menempel dalam ingatannya dan akan muncul sewaktu-waktu. Tidak mustahil mereka akan menceritakan apa yang dilihatnya itu kepada orang lain, atau memberikan pengaruh negatif lainnya pada dirinya. Selanjutnya, anak yang *mumayiz* dan sudah *balig* tidak dibolehkan melihat aktivitas seksual karena dikhawatirkan membawa pengaruh yang besar pada kepribadiannya di masa depan.

Syariat Islam melarang seorang suami atau isteri menceritakan segala apa yang berkaitan dengan pasangannya di tempat tidur kepada orang lain, seperti tertera dalam hadis-hadis Nabi sebagai berikut: "*Barang siapa yang menceritakan hubungan seks dengan istrinya kepada orang lain, sesungguhnya ia adalah setan.*"[3] Nabi juga memberikan sejumlah pedoman etik dalam hubungan seksualitas

3 Fathi Yakun, *Al-Islam wa al-Jins*, Cet. Ke-2 , Muassasah al-Risalah, Beirut, 1975, hal. 39.

suami-isteri, misalnya dengan menutup pintu dan gorden: "*Jika seorang laki-laki mendatangi istrinya, tutuplah pintunya dan tutuplah gordennya.*" Hadis lainnya menyebutkan agar hubungan seksualitas itu tidak terlihat oleh anak-anak: "*Jauhilah olehmu bersetubuh di tempat yang dapat dilihat oleh anak-anak sehingga mereka menceritakan keadaanmu itu.*"[4] "*Seorang laki-laki yang menyetubuhi istrinya di tempat yang dapat dilihat anak-anak, akan mendorong mereka berbut zina.*"[5] Hadis lain menyebutkan: "*Seorang laki-laki yang menyetubuhi istrinya di tempat yang dapat dilihat anak-anak dan dapat didengar perkataan dan desah napasnya, ia tidak akan beruntung selama-lamanya.*"[6]

Selain itu, ada larangan tegas bagi pasangan suami-isteri melakukan hubungan intim di tempat terbuka: "*Janganlah menyetubuhi istrimu di bawah pohon yang berbuah atau di bawah sinar matahari kecuali memberi pelindung agar tidak terlihat orang lain.*[7] *Jangan pula dilakukan di atas atap bangunan,*[8] *di dalam perahu, dan jangan dilakukan dengan menghadap kiblat atau membelakanginya.*"[9] Hadis lainnya adalah: "*Barang siapa menyetubuhi istrinya di bawah langit (di lapangan terbuka) atau di jalan yang dilewati orang, ia akan dilaknat Allah, malaikat, dan manusia seluruhnya.*"[10]

Dengan demikian, hubungan seksual di tempat terbuka tidak dibolehkan secara mutlak karena akan menimbulkan rangsangan yang membawa kepada perbuatan haram. Ali ibn Abi Thalib bahkan menganggap hubungan seksual yang dilakukan secara terang-terangan merupakan perbuatan amoral yang harus dijauhi,

4 *Ibid*, hal. 115.
5 Hadi Al-Madrisi, *Al-'Alaqat al-Zaujiyah*, Cet. Ke-1, Beirut, Dar al-Zahra, hal. 75.
6 *Ibid.*
7 Al-Thabrasyi, *Makarim al-Akhlak*, Cet. Ke-4, Mansyurat al-Muassasah al Alami li al-Mathbuat, Beirut, 1982, hal. 210
8 *Ibid*., hal. 211.
9 *Ibid.,* hal. 212.
10 *Ibid.,* hal. 114.

dan seorang Muslim tidak boleh melihat perbuatan tersebut, apalagi ikut mempraktekkannya.

Bukan hanya itu, demi mengontrol mata dan syahwat, seseorang bahkan dilarang melihat dan menonton hewan yang sedang melakukan hubungan seks. Al-Sukuni menyebutkan bahwa: *"Ali ibn Abi Thalib pernah melewati hewan yang sedang bersetubuh di tengah jalan, ia kemudian memalingkan wajahnya. Seseorang bertanya, "Mengapa Anda melakukan hal itu, wahai Amirul Mukminin?" Ia menjawab, "Sesungguhnya perbuatan tersebut tidak boleh ditiru karena termasuk perbuatan tidak bermoral, kecuali jika terjadi di tempat tertutup sehingga tidak terlihat oleh laki-laki atau perempuan."*[11]

Ajaran-ajaran tersebut mengandung nilai-nilai akhlak bagi manusia. Manusia tidak layak mencontoh perilaku binatang dalam melakukan hubungan seks. Manusia adalah makhluk berakal dan dengan akal tersebut, manusia harus membedakan dirinya dengan binatang dan menjadikan perilaku seksualnya sebagai perilaku yang diridhai Allah swt. Berada di tempat tertutup ketika melakukan hubungan seks merupakan bagian dari etika yang menjadikan hubungan seks sebagai perbuatan ibadah.

Selain itu, sejak kecil anak-anak harus diajarkan rasa malu. Itulah sebabnya dinyatakan dalam hadis: *al-haya'u minal iman* (rasa malu adalah sebagian dari iman). Malu mempertontonkan hal-hal tidak senonoh dan sebaliknya juga malu menonton orang lain melakukan hal-hal tidak senonoh. Rasa malu yang tinggi tentu akan membentengi seseorang dari bahaya pornografi. Sebab, rasa malu inilah salah satu faktor penentu yang dapat mencegah seseorang dari perbuatan maksiat.

Demikian nilai-nilai pendidikan seks yang harus diajarkan kepada anak sejak dini. Bahkan, Al-Qur'an menyatakan secara

11 Al- Shaduq, *Man La Yadhuruhu al-Faqih*., Cet. Ke-5, Dar al-Kitab al-Islamiyah, Teheran, 1970, hal. 304.

jelas bahwa salah satu ciri orang beriman adalah mampu mengelola organ-organ seksualnya.*"Sesungguhnya beruntunglah orang-orang beriman, yaitu: mereka yang khusyu' dalam salatnya; mereka yang menjauhkan diri dari hal-hal tidak berguna; dan mereka yang menjaga organ-organ reproduksinya…"* (QS. *al-Mukminun*, 23:5).

Tidak keliru kalau disimpulkan bahwa dalam upaya menghindari pornografi, Islam menawarkan solusi dalam bentuk kemampuan mengontrol diri, khususnya dalam mengelola organ-organ reproduksi, atau saya sebut dengan istilah manejemen syahwat. Tampaknya, upaya memenej syahwat sangat penting, bahkan mungkin lebih penting daripada memenej qalbu. Mungkin sudah waktunya mengemas "pelatihan manejemen syahwat" melengkapi pendidikan atau pelatihan menejemen qalbu yang akhir-akhir ini semakin banyak ditawarkan di masyarakat.

Penutup

Harus ada upaya sistemik dan terorganisir untuk melindungi masyarakat, khususnya anak-anak dan kaum perempuan dari jebakan pola hidup kapitalistik, hedonistik dan materialistik melalui berbagai cara efektif dan berkesinambungan. Upaya-upaya dimaksud, di antaranya mengubah pandangan budaya masyarakat dari pengaruh budaya patriarki, budaya yang menempatkan perempuan hanya sebagai pendamping, pelengkap dan obyek seksual menuju budaya kesetaraan; mengusahakan adanya perundang-undangan dan peraturan yang melindungi masyarakat, khususnya perempuan dan anak sembari merevisi aturan-aturan lama yang sudah tidak kondusif lagi; dan merekonstruksi interpretasi atau pemahaman keagamaan, khususnya pandangan fiqh tradisional yang seringkali tidak sensitif gender menuju pemahaman agama yang akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan, ajaran yang ramah terhadap perempuan dan ajaran yang *rahmatan lil alamin*.

Terakhir, seluruh elemen masyarakat harus bersatu-padu dan bergandeng tangan membangun kinerja yang kuat dan jaringan kerja yang solid untuk memerangi semua bentuk pornografi. Sebab, taruhannya adalah kelangsungan peradaban manusia di masa depan. *Wallahu a'lam bi as-shawab.*[*]

AGAMA, BUDI LUHUR, DAN PERDAMAIAN

Franz Magnis-Suseno SJ

Bagi M. Dawam Rahardjo, agama tidak pernah sebuah teori atau ideologi saja. Baginya, agama adalah sebuah kewajiban: kewajiban untuk membuat kehidupan bagi mereka yang lemah, tersingkir, tereksploitasi, tertindas, lebih ringan, bebas. Sebagai ahli ekonomi, ia senantiasa mengejar sebuah ekonomi yang memungkinkan rakyat maju. Sebagai agamawan, ia mau memberi ruang nafas dan semangat kepada *"the underdog,"* pihak yang merasa tertekan dan terancam. Semoga tulisan sederhana ini dapat terasa sebagai dukungan usaha Mas Dawam, juga, agar ia masih lama dapat meneruskannya.

Dulu, seakan-akan sudah lama, judul seperti yang di atas dianggap biasa, wajar, dan sedikit rutin. Tetapi sekarang justru mereka yang jujur dan serius dengan agama mereka, tidak dengan mudah berani mengklaim bahwa agama membuat manusia berbudi luhur dan menjadikannya pembawa damai dalam masyarakat. Terlalu banyak perasaan curiga, benci, konflik dan bahkan perang saudara yang kalau tidak atas nama agama, maka sekurang-kurangnya agama ikut serta sebagai unsur yang mempertajam pertentangan-pertentangan yang ada. Agama bukan sebagai pembawa perdamaian, melainkan sebagai pemicu perpecahaan dan konflik. Bahkan atas nama agama kadang-kadang dilakukan perbuatan-perbuatan yang

oleh orang dengan rasa moral yang masih sehat akan dinilai sebagai kejahatan.

Kenyataan yang mengejutkan, dan bagi agamawan menyedihkan, ini jangan kita sangkal. Akan tetapi, justru karena agama tidak jarang menjadi masalah dalam masyarakat daripada pemecahnya, perlu kita tegaskan bahwa keagamaan yang sebenarnya tetap merupakan salah satu pengembang budi-budi luhur dan pendukung perdamaian dalam masyarakat yang paling ampuh. Agama adalah pembantu pengembangan budi yang luhur! Agama merupakan penunjang kuat perdamaian!

Yang mendistorsikan agama adalah kalau orang menganggap agamanya menjadi miliknya, kalau ia mau menguasainya, kalau agama mau dijadikan alat di tangan, kalau orang mengira bahwa karena ia sendiri beragama, ia mampu menilai kebaikan dan keburukan orang lain. Agama menjadi *pervers* kalau orang yang berketuhanan menganggap diri, seakan-akan ia sama dengan Tuhan, berhak mengatur hidup orang lain. Pendek kata, perusak agama adalah sikap sombong, dan kesombongan adalah godaan dan dosa terbesar orang beragama. Kesombongan itu lalu membuatnya menjadi keras hati, tidak tahu diri, bahkan sampai ia mau membunuh atas nama Tuhan.

Keagamaan yang sebenarnya membuat orang menjadi rendah hati.

Agama-agama di dunia cukup berbeda. Dan apa yang mereka yakini masing-masing tidak dapat disesuaikan satu sama lain. Situasi ini tidak ditanggapi betul kalau orang beragama dinasehati – tak jarang oleh mereka yang tidak lagi mempunyai hubungan internal akrab dengan salah satu agama—agar jangan memutlakkan diri, agar semua agama dianggap sama benar dan sebagainya. Menghormati keagamaan seseorang juga menuntut agar kita menghormati bahwa ia mengimani agamanya sebagai benar. Tentu orang mengikuti agamanya karena ia merasakan, bahkan sering

meyakini, agamanya sebagai jalan yang benar baginya. Untuk membangun hubungan baik di antara agama-agama, jangan dituntut agar masing-masing penganutnya kurang meyakini agama mereka.

Tetapi ada yang mempersatukan agama-agama, yaitu keyakinan, atau perasaan di lubuk hati, bahwa realitas di mana kita menemukan diri adalah lebih mendalam dan lebih luas daripada apa yang kasatmata secara inderawi. Agama menunjukkan bahwa hidup adalah lebih daripada makan, minum, bernafsu dan beremosi. Semua agama mengajarkan bahwa hidup kita hanya dapat dimengerti dalam suatu cakrawala makna yang melampaui eksistensi individual kita masing-masing. Akan tetapi makna ini bukannya menindas, melainkan justru memberi makna kepada diri kita. Diri kita lebih daripada batas-batas tubuh inderawi dan tidak terhapus begitu saja pada saat tubuh kita yang lemah ini tidak bernyawa lagi, lalu dikubur atau dibakar untuk kembali menyatu dengan tanah.

Kesadaran agama-agama bahwa diri kita bermakna melebihi *survival* fisik kita masing-masing juga memuat kesadaran mendalam bahwa kita tidak hanya hidup bagi kita sendiri saja. Atau, sebaliknya, orang yang hanya hidup bagi kemenangannya sendiri, begitulah ajaran agama-agama, justru tidak akan memenangkan diri. Injil Yesus mengatakan demikian: "Siapa yang mau menyelamatkan nyawanya, ia akan kehilangan nyawanya; tetapi barangsiapa kehilangan nyawanya karena Aku dan karena Injil, ia akan menyelamatkannya" (Mk. 8, 35). Dan semakin orang Jawa mengolah rasanya, semakin ia tahu bahwa orang harus *mati sajroning ngaurip* supaya ia *urip sajroning mati* (mati di tengah kehidupan supaya hidup di tengah kematian).

Mati terhadap dirinya sendiri berarti melepaskan diri, pamrihnya, membuka keterpusatan pada ego sendiri. Semua agama menekankan betapa penting orang melepaskan diri, membebaskan diri dari pamrihnya. Mereka menunjukkan pelbagai jalan: Menata hidup supaya baik dan teratur, melakukan kewajiban dan tugas-tugas—

dalam keluarga, dalam profesi, dalam negara, dalam masyarakat—dengan komitmen dan bertanggungjawab, dengan menguasai diri, bermatiraga, bertapa secara bijaksana. Dengan semua cara ini kita menjadi lebih bebas dari kediktatoran naluri dan emosi. Dengan menjadi bebas kita menjadi *éling*, "ingat": Ingat siapa kita sebenarnya, dari mana dan ke mana jalan hidup kita, dan apa yang sebenarnya memberi makna kepada diri kita. *Éling*, ingat, menjadi suasana orang beragama. Sehingga ia, dalam menghadapi segala ancaman dan tantangan, berpegang pada tolokukur yang lebih luas dan lebih benar daripada ia mengikuti saja insting *survival of the fittest*. *Fitness* bagi orang yang *éling* lalu memperoleh arti lebih menyeluruh: bukan kehebatan fisik, melainkan kecocokan dengan makna semesta, kecocokan mana juga sepenuhnya dapat dinikmati oleh orang yang secara fisik tidak kuat atau bahkan cacat.

"Jalan raya" ke pelepasan diri yang diajarkan oleh semua agama, yang masih lebih efektif dan penting dari segala tapa, adalah agar kita membuka hati dan tangan bagi saudara-saudari kita. Karena orang lain membutuhkan kita, kita tidak lagi hanya berkisar pada diri kita sendiri. Orang yang sungguh-sungguh beragama adalah orang yang baik hati! Sedemikian baik hati sehingga orang lain tidak perlu takut sama sekali terhadapnya, malah dapat percaya dan mempercayakan diri kepadanya. Baik hati itu selalu akan pertama-tama terungkap dalam sikap terhadap sesama di setiap situasi. Tetapi, melebihi itu, kebaikan hati akan terwujud dalam dukungan terhadap usaha-usaha bersama—dalam masyarakat mikro maupun makro (politik)—yang mau membantu mereka yang kesusahan, yang kurang beruntung, yang lemah, yang tidak mempunyai kekuatan dan uang, yang menderita. Dalam arti ini semua agama mengajarkan bahwa ketulusan keagamaan terukur dari sikap terhadap orang-orang miskin, lemah dan mereka yang menderita. Di situ kita dapat mengalami bahwa hidup kita makin bermakna makin hidup kita bermakna positif bagi orang lain.

Hidup kita bernilai, dan akan kita alami sebagai bernilai, apabila kita tidak hanya hidup bagi diri sendiri, melainkan apabila hidup kita sekurang-kurangnya sedikit saja membuat hidup orang lain lebih gembira atau mengurangi deritanya.

Dalam sikap terbuka bagi sesama orang beragama lantas melampaui segala keterbatasan agamanya. Tentu saja, karena keterbatasan diri, hati maupun tangan kita pertama-tama kita buka bagi mereka yang langsung menjadi tanggungjawab kita: keluarga kita, para pembantu dan bawahan kita yang keselamatannya tergantung dari kita dan seterusnya. Wajar juga kalau umat beragama secara khusus memperhatikan saudara-saudari seumat yang memerlukan perhatian.

Akan tetapi pada dasarnya kebaikan hati dan tangan terbuka diarahkan kepada segenap sesama, tanpa membedakan apakah ia termasuk umat kita atau tidak. Maka dalam bencana tsunami dan gempa bumi baru saja mereka yang membantu tidak membedakan menurut agama dan tidak melirik dari sudut agama. Mereka datang dan membantu karena ada sesama yang amat menderita dan sangat membutuhkan solidaritas kita semua. Solidaritas tidak boleh dibatasi pada umat sendiri kalau tidak mau digerogoti kepalsuan. Maka pada orang yang beragama dalam arti yang sebenarnya, setiap orang merasa aman, entah ia dari agama yang sama atau tidak, entah beragama atau tidak. Keagamaan yang sebenarnya *adalah* kebaikan hati, dan kebaikan hati ditujukan kepada siapa saja tanpa membedakan golongan dan ciri-cirinya.

Dalam arti ini orang beragama akan selalu bersikap *toleran*. Bukan dalam arti bahwa ia menganggap semua agama sama saja, melainkan dalam arti bahwa ia menghormati kekhasan masing-masing orang, golongan dan umat. Ia tidak mau mengubah mereka, mengancam mereka, pun pula apabila ia memperlihatkan kebahagiaan dan kebenaran agamanya sendiri. Ia bersedia hidup dengan baik bersama saudara dan saudari yang barangkali sangat berbeda dalam

pandangan keagamaan mereka.

Agama-agama mau membebaskan kita dari keterikatan pada egoisme kita sendiri. Oleh karena itu semua agama mengajarkan nilai kesediaan untuk mengorbankan sesuatu, untuk berkurban, daripada sikap yang tidak bisa melepaskan. Akan tetapi, dan itulah bagian dari makna yang kita peroleh dari agama-agama kita masing-masing: Pengorbanan-pengorbanan demi sesama itu bukannya membuat hidup kita miskin dan suram, melainkan menjadi penambah kegembiraan. Orang yang beragama dalam arti yang terbuka dan positif ini adalah orang yang *bahagia*. Orang beragama bisa berbaik hati karena ia, dalam-dalam, adalah orang yang bahagia! Keagamaan menawarkan kebahagiaan yang sejati, bukan hanya di hidup sesudah kematian, melainkan dalam hidup ini.

Karena itu orang yang beragama dalam arti yang sebenarnya adalah orang yang di tengah-tengah segala kesibukan tetap santai hatinya. Ia adalah orang gembira. Dan di dalam segala cobaan, kekecewaan, pengalaman yang berat, bahkan penderitaan yang mungkin saja menimpanya, ada suatu kebahagiaan mendasar. Suatu kebahagiaan yang tidak diproduksi sendiri, melainkan diterimanya. Makin ia maju dalam sikap hati dan hidup, makin ia menjadi sadar bahwa hidupnya, eksistensinya, segala usahanya, kegagalan dan sukses-suksesnya merupakan suatu *rahmat*, suatu anugerah yang diterimanya. Ia menjadi orang yang *berterimakasih*. Sikap *terimakasih* yang erat sekali berkaitan dengan *kerendahan hati* adalah ciri orang ber-Tuhan, orang beragama, orang yang mengikuti "jalan" mereka, *dao* mereka menurut ajaran Lao-tzu. Dan karena orang beragama tahu bahwa dirinya sendiri adalah sebuah anugerah, bahwa apa saja yang ada padanya adalah rahmat, ia menjadi rendah hati, positif, terbuka dan baik.

Jelaslah, agama dalam arti yang sebenarnya ini, dan itu berlaku bagi semua agama, adalah kekuatan yang meluhurkan budi seseorang dan menjadi landasan kokoh perdamaian positif dalam masyarakat.[*]

ADAKAH KESALAHAN GRAMATIK DALAM AL-QUR'AN?: BEBERAPA OBSERVASI BERDASARKAN LAPORAN AL-SUYÛṮI*

Ulil Abshar-Abdalla

—Untuk Prof. Dawam Rahardjo,
seorang pecinta al-Qur'an sejati.

Gagasan tentang historisitas Qur'an saat ini mendapat perhatian yang besar dari banyak kalangan, terutama karena studi-studi rintisan yang dilakukan oleh sarjana dan intelektual seperti Muhammed Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zayd. Gagasan ini hendak mengatakan bahwa Qur'an bukan melulu "teks langit" tetapi juga "teks bumi" yang dipengaruhi oleh keadaan-keadaan di sekitar dan karena itu memiliki sejarah yang spesifik. Pertanyaannya adalah, apakah gagasan ini merupakan

---

* Esai ini mengikuti sistem transliterasi yang dipakai oleh *Encyclopedia of Islam* (EI). Perkecualian terjadi dalam kasus-kasus berikut ini. Kata "Qur'an" ditulis demikian, dan tidak mengikuti sistem EI, karena mengikuti kebiasaan yang sudah lazim berlaku dalam tradisi non-akademik. Huruf "kh", "sh", dan "gh" ditulis demikian, tanpa garis bawah (kh, sh, gh)seperti dipakai oleh EI, agar lebih praktis. Huruf "q" ditulis demikian, bukan "k" dengan titik di bawah sebagaimana dalam EI. Nama-nama yang sudah dikenal dengan ejaan tertentu akan ditulis dengan mengikuti ejaan yang ada, seperti Nasr Hamid Abu Zayd atau Muhammed Arkoun. Di luar itu, nama-nama akan ditulis sesuai dengan sistem EI.

temuan modern atau sudah ada dalam khazanah Islam klasik. Esai ini akan mencoba membuktikan bahwa gagasan tentang historisitas Qur'an sudah ada dalam kajian Qur'an di masa klasik. Gagasan-gagasan yang dikemukakan oleh sarjana modern mengenai tema ini untuk sebagian besar didasarkan pada kajian-kajian yang telah dilakukan oleh sarjana Qur'an klasik teresebut. Contoh terbaik adalah karya Zayd, *Mafhûm al-Na<u>ss</u>*.[1]

Kata "klasik" di sini saya pakai dalam dua pengertian sekaligus, yakni periode ketika doktrin, ajaran, dan kajian Islam sedang mengalami pertumbuhan dan pembentukan yang sering disebut sebagai "periode formatif;" yang kedua adalah periode setelah itu yang sering disebut sebagai "periode paska-formasi." Periode formatif berlangsung pada dua abad pertama Islam, sementara periode paska formasi dalam konteks esei ini didefinisikan sebagai periode setelah itu hingga ke periode menjelang era modern yang ditandai dengan datangnya kolonialisme barat.

Perdebatan mengenai Variasi Bacaan yang Janggal

Salah satu literatur klasik yang menjadi sumber penting dalam kajian Qur'an adalah buku yang ditulis oleh Jalâl al-Dîn al-Suyû<u>t</u>i (1445-1505), *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*.[2] Buku ini merupakan

1 Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al- Na<u>ss</u>* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabi, 1990). Karya Abu Zayd ini mendasarkan diri pada kajian-kajian Qur'an yang telah dilakukan oleh sarjana Qur'an klasik. Dari segi bahan-bahan yang diolah oleh Abu Zayd, sebenarnya, tidak ada yang baru dalam buku ini. Yang baru dan orisinal dari buku ini adalah tesis tentang karakter Qur'an sebagai sebuah teks. Boleh jadi tesis ini juga sudah dikemukakan dan disadari oleh banyak sarjana Islam. Tetapi, yang menarik pada tesis Abu Zayd adalah konsekwensi yang ia tarik dari tekstualitas Qur'an itu. Ia mengatakan dalam bagian pembukaan bukunya itu bahwa umumnya kalangan Islam, baik yang liberal atau konservatif, memperlakukan teks Qur'an secara ideologis. Istilah yang dia pakai adalah "al-taujîh al-îdiyûlûjî," artinya, Qur'an dibaca dengan tendensi ideologis tertentu. Ia mengusulkan agar teks Qur'an diperlakukan secara ilmiah, yakni sebagai teks literer sebagaimana teks-teks yang lain, baik teks itu dipandang oleh seorang pengkaji sebagai teks keagamaan atau tidak.

2 Buku ini diterbitkan dalam banyak edisi. Esei ini memakai edisi Mu<u>h</u>ammad Abû 'l-Fa<u>d</u>l Ibrâhîm, cetakan 1997. Studi yang cukup komprehensif tentang al-Suyû<u>t</u>i dilakukan oleh E.

sumber yang menarik sebab di sana teks Qur'an dianalisa secara teliti sebagaimana layaknya sebuah teks-teks lain yang bersifat non-ilahiah. Dalam bukunya itu, al-Suyûṯi melaporkan sejumlah perdebatan yang menarik di kalangan pengkaji Qur'an klasik tentang pelbagai aspek dalam Qur'an, selain ia sendiri juga mengemukakan pendapat yang independen mengenai perdebatan-perdebatan itu. Keseluruhan buku itu memperlihatkan dengan sangat baik bagaimana Qur'an diperlakukan oleh sarjana Qur'an klasik sebagai teks historis yang bisa dikaji dan didekati berdasarkan piranti-piranti keilmuan yang biasa dipakai dalam menganalisa teks-teks lain. Dengan kata lain, teks Qur'an tidak diperlakukan secara "ilahiah," tetapi sebagai "teks normal" yang bisa didekati dengan cara-cara yang normal pula.

Salah satu laporan yang menarik adalah pada bagian ke-21, mengenai aspek-aspek gramatikal Qur'an (*i'râb*). Laporan ini dikutip oleh al-Suyûṯi dari karya lain yang ditulis oleh Abû 'Ubayd, *Faḏâ'il al-Qur'ân*.[3] Dalam laporan itu, disebutkan bahwa 'Urwah ibn al-Zubayr pernah bertanya kepada 'Â'isyah tentang "penyimpangan gramatikal" (*laẖn*) dalam Qur'an. Ada tiga kasus penyelewengan yang disebutkan oleh 'Urwah, yaitu tiga ayat berikut ini: 20:63, 4:162, dan 5:69. Terhadap pertanyaan ini, 'Â'ishah memberikan respon yang kemudian menimbulkan perdebatan di kalangan sarjana pangkaji Qur'an di masa klasik. 'Â'ishah menegaskan bahwa kekeliruan itu terjadi akibat kecerobohan penyalin naskah Qur'an, yang telah melakukakan kekeliruan dalam penulisan (*hâdhâ 'amal al-kuttâb, akhṯa'û f î al-kitâb*). Laporan ini, dari sudut mata rantai transmisi (*isnâd*), dianggap valid (*shaẖîh}*) karena memenuhi kriteria "dua guru besar" (*al-shaykhayn*), yakni Bukhâri dan Muslim. Hadis

---

M. Sartain. Baca Elisabeth M. Sartain, *Jalâl al-Dîn al-Suyûṯi: Biography and Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), dua jilid.

3 Perdebatan mengenai masalah ini bisa dibaca selengkapnya dalam Jalâl al-Dîn al-Suyûṯi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, diedit oleh Muẖammad Abû 'l-Faḏl Ibrâhîm (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1997), jilid ke-2, hal. 269-274.

ini dilaporkan oleh Abu ‘Ubayd dari Abû Mu‘âwiyah dari Hishâm ibn ‘Urwah, dari ayahnya, yakni ‘Urwah ibn al-Zubayr.

Yang dimaksud sebagai “penyimpangan gramatikal” oleh ‘Urwah adalah ketidakcocokan ketiga ayat tersebut menurut standar baku tata-bahasa Arab (*nahw*). Bunyi ketiga ayat itu secara berturut-turut adalah sebagai berikut:

(1) ان هذان لساحران (baca: inna hâdhâni lasâhirân)
(2) والمقيمين الصلاة والموتون الزكاة (baca: wa al-muqîmîn al-salâh wa al-mu’tûn al-zakâh)
(3) ان الذين امنوا والذين هادوا والصابون (baca: inna ‘l-ladhîna âmanû wa ‘l-ladhîna hâdû wa ‘l-sâbi’ûn)

Ayat pertama seharusnya dibaca “inna hâdh*a*ini”, bukan “inna hâdh*â*ni.” Huruf yang terletak setelah “dh” seharusnya adalah *ya’* bukan *alif*. Secara gramatikal, setiap kata yang terletak setelah “inna” selalu dalam kedudukan akusatif (*mansûb*). Karena itu, bentuk ganda “*hâdhâni*” (secara harafiah artinya “kedua orang/hal/benda ini”) seharusnya berubah menjadi “hâdzaini” karena terletak setelah partikel “inna” (=sesungguhnya). Ayat tersebut di mata ‘Urwah dianggap janggal karena menyalahi ketentuan gramatikal tersebut.

Ayat kedua seharusnya dibaca “*wa al-muqîmûn*”, bukan “*wa al-muqîmîn*” sebagaimana kita baca dalam Qur’an standar yang dipakai luas saat ini. Kedua bentuk itu secara gramatikal berbeda sama sekali: yang pertama berkedudukan nominatif/indikatif (*marfû‘*), sementara yang kedua berkedudukan akusatif (*mansûb*). Secara gramatikal, kata itu seharusnya dibaca “*al-muqîmûn*” dalam kedudukan nominatif sebab masih berhubungan (*ma‘tûf*) dengan kata sebelumnya, yaitu “*al-râsikhûn*”. Karena yang terakhir ini dalam kedudukan nominatif maka sejumlah kata lain yang terletak setelah itu dan masih berhubungan dengannya dalam ayat tersebut

semestinya berkedudukan nominatif pula. Oleh karena itu, secara gramatikal bacaan "*wa al-muqîmîn*" sebagaimana terbaca dalam Qur'an yang dipakai luas saat ini adalah menyimpang.

Ayat ketiga seharusnya dibaca "*wa 'l-s̱âbi'în*", bukan "*wa 'l-s̱âbi'ûn*" sebagaimana kita lihat dalam bacaan yang ada sekarang. Kata *wa 'l-s̱âbi'ûn* dalam ayat itu berhubungan (*ma'ṯûf*) dengan kata "*al-ladhîna*" yang terletak sebelumnya. Kedudukan gramatikal kata "al-ladhîna" di situ adalah akusatif karena, sebagaimana sudah disinggung sebelumnya, terletak setelah partikel "*inna*". Oleh karena itu, bacaan yang sesuai dengan aturan tata-bahasa adalah *wa 'l-s̱âbi'în* dalam kedudukan akusatif.

Ada dua laporan lain yang memperkuat laporan 'Urwah ini. Yang pertama adalah laporan 'Ikrimah yang menegaskan bahwa saat sejumlah mushaf (*al-mas̱âhif*) selesai ditulis, mushaf-mushaf itu kemudian disodorkan kepada 'Uthmân sebagai penggagas kodifikasi Qur'an. Saat itulah 'Uthmân melihat sejumlah "huruf-huruf yang mengandung peyimpangan" (*ẖurûf min al-laẖn*). Yang dimaksud dengan "*ẖurûf*" di sini tampaknya adalah variasi bacaan. Yang menarik dalam laporan ini, 'Uthmân melarang bacaan yang "janggal" itu diubah dengan alasan bahwa pembaca Arab akan dengan sendirinya mengubah (*satughayyiruhâ*) atau "memahaminya berdasarkan ketentuan gramatikal" (*satu'ribuhâ*). 'Uthmân kemudian menyatakan, seandainya penyalin mushaf berasal dari suku Thaqîf, atau yang mendiktekannya adalah orang yang berasal dari suku Hudhayl, maka niscaya kejanggalan-kejanggalan bacaan itu tidak ada. Laporan ini juga termuat dalam dua karya penting dalam kajian Qur'an: yang pertama adalah dalam karya Ibn al-Anbâri, *Kitâb al-Radd 'Ala Man Khâlafa Mus̱ẖaf 'Uthmân* (Kitab Sanggahan Atas Mereka Yang Menyimpang dari Mushaf 'Utsman), yang kedua dalam karya Ibn Ushtah, *Kitâb al-Mas̱âẖif*.

Laporan yang kedua berasal dari Sa'îd ibn Jubayr. Saat membaca ayat dalam Surah Al-Nisâ':162 seperti dikutip di atas (yakni: *wa*

al-muqîmîn al-ṣalâh), dia mengatakakan bahwa bacaan seperti itu adalah penyimpangan yang berasal dari penyalin mushaf (*laḫn min al-kâtib*).

Laporan-laporan ini memperlihatkan suatu gejala yang menarik, yakni pengakuan adanya kekeliruan dalam penulisan Qur'an. Kekeliruan di sini terjadi dalam bentuk variasi bacaan yang menyimpang dari kaidah kebahasaan. Variasi bacaan yang "keliru" itu masih dipertahankan hingga sekarang dan terekam dalam bacaan yang lazim dipakai oleh umat Islam. Pernyataan yang dikemukakan oleh 'Uthmân sangat menarik karena melarang kekeliruan itu untuk dikoreksi. Dia percaya bahwa pembaca Arab akan dengan sendirinya meluruskan bacaan itu. Ada dua versi laporan di sini. Yang pertama, 'Uthmân mengatakan, "Jangan ubah, karena orang-orang Arab akan mengubahnya sendiri." Yang kedua, dia mengatakan, "...orang-orang Arab akan memahaminya berdasarkan kaidah ketentuan gramatikal." Frasa "akan memahaminya berdasarkan kaidah ketentuan gramatikal" di sini saya pakai untuk menerjemahkan kata *satu'ribuhâ* dalam teks al-Suyûṯi. Secara harafiah, kata itu berarti "memberikan *i'râb*." Dalam versi kedua ini, pembaca Arab tidak diandaikan akan mengubah bacaan yang keliru itu, tetapi akan memberikan "justifikasi" gramatikal untuk membenarkan bacaan yang tampak keliru di permukaan itu. Dalam perkembangan berikutnya, sebagaimana akan terlihat dalam bagian lain dari esei ini, justifikasi semacam itu memang pada akhirnya diberikan oleh banyak sarjana tata bahasa Arab, meskipun beberapa dari justifikasi itu sama sekali kurang meyakinkan.

Laporan semacam ini sudah tentu sejak awal menimbulkan kemusykilan di kalangan para pengkaji Qur'an. Abu 'Ubayd sendiri mengakui bahwa sungguh amat sulit menerima laporan-laporan semacam ini. Dia, sebagaimana direkam oleh al-Suyûṯi, memberikan sejumlah alasan. Pertama, alasan dari sudut kompetensi kebahasaan: bagaimana mungkin para sahabat yang memiliki kompetensi

kebahasaan yang tinggi (*al-fuṣaḥâ' al-ludd*) melakukan kekeliruan seperti itu. Kedua, bagaimana mungkin mereka melakukan kekeliruan tersebut dalam kaitannya dengan Qur'an kitab suci yang mereka terima dari Nabi sebagaimana apa adanya saat diturunkan, lalu mereka hafal, rawat dan jaga dengan penuh perhatian. Ketiga, kalaupun kekeliruan itu terjadi, bagaimana mungkin terjadi secara serempak. Keempat, bagaimana mungkin pula kekeliruan itu terjadi tanpa ada satu pun di antara mereka yang menyadari dan kemudian mengoreksinya. Kelima, amat sulit dipahami bahwa 'Uthmân mengetahui kekeliruan itu dan melarang untuk dikoreksi. Keenam, bagaimana mungkin bacaan yang keliru secara gramatikal itu berlanjut seperti apa adanya, padahal bacaan itu dilaporkan dari satu generasi ke generasi berikutnya secara beruntun dan bertubi-tubi (*bi 'l-tawâtur*). "Ini semua," kata Abu 'Ubayd, "adalah seusuatu yang mustahil terjadi dari sudut nalar, agama, dan kebiasaan (*'aqlan wa shar'an wa 'âdatan*)."

Tampaknya kesulitan untuk menerima laporan ini juga—mungkin malah pertama-tama, tetapi tak terkatakan—disebabkan oleh hal lain. Laporan-laporan itu jelas berlawanan dengan doktrin resmi yang secara mapan diterima oleh umat Islam, baik di kalangan Sunni dan Syi'ah, mengenai "*inerrancy*" atau kemustahilan terjadinya kesalahan dalam Qur'an. Kitab Suci umat Islam ini dipandang oleh sarjana Islam sebagai puncak mukjizat yang membuktikan kenabian Muhammad. Bagaimana mungkin Kitab Suci yang dipandang sebagai keajaiban ini mengandung kesalahan elementer dari sudut bahasa. Apalagi jika dipertimbangkan fakta bahwa Qur'an dipandang sebagai mukjizat dari sudut kebahasaan.[4] Dengan kata lain, Qur'an dipandang sebagai bukti kenabian Nabi justru

4 Literatur tentang aspek kemukjizatan bahasa Qur'an berkembang dengan sangat canggih dalam tradisi penafsiran Qur'an klasik. Karya tafsir yang dianggap sebagai rujukan utama untuk aspek kemukijazatan literer Qur'an adalah *al-Kashshâf* karya al-Zamakhsharî (1075-1144).

karena ia, dari sudut bahasa, merupakan puncak pencapaian literer yang melampaui karya-karya literer yang pernah dihasilkan oleh masyarakat Arab. Dengan latar belakang doktrinal semacam ini, laporang-laporan itu menjadi masalah yang harus dijelaskan dengan memuaskan. Sebab, jika tidak, maka doktrin tentang kesempurnaan literer Qur'an akan mengalami gangguan yang cukup serius.

Sejumlah Penjelasan dan "Justifikasi"

Abu 'Ubayd mengutip beberapa penjelasan yang diberikan oleh sejumlah sarjana. Pertama adalah penjelasan dari segi kritik sanad atau transmisi pelaporan. Dia menganggap bahwa keseluruhan laporan yang bersumber dari 'Uthmân itu tidak bisa dipercaya sebab mata rantai transmisinya (*isnâd*) lemah (*d̲a'îf*), membingungkan (*mud̲t̲arib*), dan terputus (*munqat̲i'*). Abu 'Ubayd sendiri tidak menjelaskan dengan rinci kenapa sanad laporan itu lemah. Laporan pertama bisa disebut terputus (*munqat̲i'*) sebab 'Ikrimah adalah dari generasi "pengikut" (*tabi'în*), dan dia tidak menyebutkan dengan jelas sumber riwayat ini dari seorang sahabat. Setelah memberikan kritik dari sudut sanad, Abu 'Ubayd mengemukakan sejumlah kritik lain berdasarkan pertimbangan isi laporan itu (*al-dirâyah*). Sebagian kritik isi itu sudah disinggung di atas.

Salah satu kritik isi yang menarik adalah bahwa 'Uthmân memerintahkan untuk menulis tujuh mushaf untuk dibagi-bagikan ke berbagai kawasan Islam sebagai "mushaf pedoman" (*al-mus̲h̲af al-imâm*). Jika bacaan yang menyimpang itu terjadi pada seluruh versi mushaf yang diproduksi pada zaman itu, jelas tidak mungkin. Kritik ini sebetulnya didasarkan pada sebuah prinsip yang dianut oleh para sarjana hadis, yakni tidak mungkin semua orang yang tak saling bertemu sepakat untuk melakukan kesalahan. Jika banyak orang dalam jumlah yang cukup dan tidak saling bertatap muka sepakat melaporkan suatu kejadian dengan cara yang sama, maka

dapat dipastikan bahwa laporan itu benar. Sebaliknya jika bacaan yang menyimpang hanya ada dalam sebagian versi mushaf yang ada, sementara dalam versi yang lain tidak terjumpai versi yang menyimpang tersebut, maka hal itu secara implisit mengakui ada satu versi yang benar dan yang lain adalah salah. Sementara itu, tak seorang pun sarjana pengkaji Qur'an menyebutkan bahwa penyimpangan gramatikal (*lahn*) dapat terjadi dalam satu versi mushaf dan tidak pada versi yang lain. Jika pun ada variasi antara satu mushaf dengan mushaf yang lain, paling jauh adalah pada level variasi bacaan yang disebut dengan "*qirâ'ah*", yakni variasi bacaan yang sama sekali tak menyalahi kaidah kebahasaan. Dengan kata lain, menurut Abu 'Ubayd, bacaan yang salah secara gramatik itu tidak mungkin terjadi pada Qur'an.

Pernyataan Abu 'Ubayd ini menimbulkan kesulitan tersendiri. Jika bacaan yang secara gramatik keliru dianggap tidak mungkin terjadi dalam Qur'an, lalu bagaimana para sarjana pengkaji Qur'an menjelaskan variasi bacaan dalam tiga ayat yang telah disebut di muka? Sebagaimana sudah disebutkan di muka, secara gramatik, bacaan dalam tiga ayat yang sudah tersebut terdahulu keliru. Bagaimana ini dijelaskan? Jawaban atas ini tampak dalam penjelasan kedua. Marilah kita lihat bagaimana kekeliruan tersebut "dijustifikasi" dalam penjelasan kedua di bawah ini.

Penjelasan kedua mencoba melihat "penyimpangan gramatikal" itu dari segi lain. Menurut penjelasan ini, kata "*inna hâdhâni*" (ان هذان) memang ditulis demikian, bukan "*inna hâdhaini*" (ان هذين) sebagimana seharusnya sesuai dengan kaidah kebahasaan yang standar, tetapi ayat itu harus dibaca sesuai dengan bentuk yang terakhir itu. Dengan kata lain, meskipun ditulis sebagai "*inna hâdhâni*" tetapi harus dibaca sebagai "inna hâdh*ai*ni". Abu 'Ubayd menyamakan kasus ini dengan contoh-contoh berikut: ان هذين (*al-kitâb*) dan الصبرين (*al-ṣâbirîn*). Dalam mushaf 'Uthmânî, kodeks resmi yang dipakai di seluruh dunia Islam, kata الكتب memang

ditulis demikian, bukan الكتاب dengan huruf alif setelah ta'. Tetapi, dari segi bacaan, kata الكتب harus dibaca sebagai الكتاب (*al-kitâb*). Hal yang sama juga berlaku pada kata "*al-ṣabirîn*" الصبرين yang harus dibaca sebagai "*al-ṣâbirîn*" (الصابرين). Dalam mushaf 'Uthmânî memang terdapat banyak kasus seperti ini. Huruf alif yang menandakan vokal panjang biasanya dihilangkan, meskipun dari segi bacaan tetap dipertahankan. Dalam perkembangan belakangan, alif yang hilang itu digantikan oleh tanda /ٰ/ yang diletakkan di atas huruf yang terletak persis sebelum alif untuk menandakan bahwa huruf itu harus dibaca panjang. Abu 'Ubayd menyebut hal ini sebagai "*al-ramz, al-isyârah, mawâdhi' al-hadzf*". Artinya, meskipun huruf yang menandakan vokal panjang itu dihilangkan, bacaan tidak berubah, dan untuk itu sebuah tanda vokal panjang ditambahkan sebagai isyarat bahwa bacaan tetap seperti semula.

Penjelasan kedua ini hanya masuk akal jika diletakkan dalam konteks sejarah perkembangan ortografi atau cara penulisan huruf Arab (dikenal dalam konteks studi Qur'an sebagai *rasm*). Penulisan aksara Arab berkembang melalui proses yang panjang. Bentuk penulisan yang kita kenal saat ini lengkap dengan vokalisasi (*shakl*; atau dikenal di sebagain masyarakat Islam sebagai *harakat*) yang ada di sana adalah bentuk rasm yang sudah mapan dan muncul belakangan. Sebelum tahap yang mapan ini dicapai, penulisan aksara Arab mengalami sejumlah tahap perkembangan dan perubahan. Dalam perkembangan awal, aksara ب , ت , ث , ي , ن ditulis dengan cara yang sama, yakni garis panjang yang melekuk pada bagian awal dan akhir seperti ini ٮ , tanpa tanda titik untuk membedakan antara satu huruf dengan huruf yang lain. Proses pembubuhan titik yang disebut dengan *i'jâm* atau *ta'jîm* baru datang belakangan. Penjelasan Abu 'Ubayd yang kedua ini, jika benar, sebetulnya ingin menunjukkan bahwa bentuk هذان dalam ayat ان هذين di atas bukanlah kesalahan gramatik, tetapi akibat

dari belum sempurnanya proses perkembangan ortografi. Abu ‘Ubayd menyebutkan penjelasan ketiga yang juga nyaris sama dengan penjelasan kedua ini. Dia menyamakan kasus هذان dengan penulisan kata لاأذبحنه (*lâ adzbahannahû*) (QS 27:21) yang seharusnya dibaca dengan cara lain, yaitu لأذبحنه (*la adzbahannahû*) tanpa huruf alif setelah لا. Abu ‘Ubaid menyebut hal ini sebagai kasus-kasus di mana antara ucapan dan tulisan berbeda (*khâlafa lafdhuhâ rasmahâ*). Penjelasan ini oleh al-Suyûṯi, dianggap sama sekali tak memuaskan, seperti akan diulas pada bagian akhir dari esei ini.

Ibn al-Anbâri dalam karya yang sudah disebutkan di atas juga memberikan penjelasan yang hampir serupa dengan yang penjelasan-penjelasan disebutkan oleh Abu ‘Ubaid di atas. Dia menyanggah laporan dari ‘Ikrimah yang dianggapnya sebagai terputus karena tidak menyebutkan seorang sahabat yang menjadi sumber laporan itu. Selain itu, dia juga menyebutkan sejumlah laporan “tandingan” yang mengindikasikan bahwa ‘Uthmân tidak membiarkan kesalahan-kesalahan dalam kodeks ‘Uthmânî itu berlalu begitu saja tanpa dikoreksi terlebih dahulu sebelum dikirim ke sejumlah kawasan. Dalam laporan Hâni’ al-Barbari, budak ‘Uthmân, disebutkan bahwa yang terakhir itu mengubah sejumlah ayat yang ditulis secara keliru. Contoh-contoh yang disebutkan dalam laporan itu adalah sebagari berikut: لم يتسن (*lam yatasanna*) (QS 2:209) yang seharusnya ditulis لم يتسنه (*lam yatasannah*); لا تبديل للخلق (*lâ tabdîla lil khalqi*) (QS 30:30) yang seharusnya ditulis لا تبديل لخلق الله (*lâ tabdîla li khalqi ‘l-Lâhi*); فامهل الكافرين (*fa ‘amhil al-kâfirîn*) (QS 86:17) yang seharusnya ditulis فمهل (*famahhil*). Al-Suyûṯi menguatkan laporan Hâni’ al-Barbari ini dengan laporan lain yang diriwiyatkan oleh Ibn Ushtah dalam karyanya, *Al-Maṣâḫif*. Sumber laporan itu adalah dari Sawwâr ibn Shabîb di mana disebutkan bahwa ‘Â’ishah melakukan koreksi atas sejumlah kekeliruan dalam penulisan beberapa ayat. Laporan ini tentu berlawanan dengan laporan lain yang juga bersumber dari ‘Â’ishah yang diriwayatkan oleh ‘Urwah

sebagaimana sudah disebutkan di muka. Dalam laporan itu 'Â'ishah hanya mengatakan bahwa sejumlah ayat yang ditanyakan oleh 'Urwah adalah kekeliruan, tetapi sama sekali tak disebutkan bahwa dia mengoreksinya. Sementara dalam laporan yang kedua yang diriwayatkan oleh Sawwâr tersebut, 'Â'ishah melakukan koreksi, tetapi dalam laporan itu tak disebutkan contoh-contoh kekeliruan itu.

Dengan kata lain, laporan 'Ikrimah, selain sanadnya lemah, juga disanggah oleh laporan lain yang memperlihatkan bahwa 'Uthmân tidak membiarkan kekeliruan-kekeliruan penulisan itu seperti apa adanya. Sebaliknya, dia langsung memerintahkan untuk melakukan sejumlah koreksi. Dengan kata lain, sebagian masalah di sini berkaitan dengan kekeliruan dalam mushaf sudah diselesaikan. Tetapi masalahnya tidak berhenti di sana. Yang masih tersisa dan belum terjawab adalah laporan 'Urwah yang bersumber dari 'Â'ishah. Sebagaimana disebutkan di muka, laporan ini valid karena memenuhi kriteria "dua guru besar" (*al-shaykhayn*). Ada tiga ayat dalam laporan itu yang oleh 'Â'ishah disebut sebagai kekeliruan penulisan, dan oleh 'Urwah sendiri dianggap sebagai "penyimpangan gramatik" (*la<u>h</u>n*). Bagaimana menjelaskan sejumlah ayat yang secara gramatik menyimpang ini? Bagian berikut ini ingin menjawab pertanyaan itu.

Justifikasi al-Suyû<u>t</u>i[5]

Al-Suyû<u>t</u>i mencoba menjawab kesulitan yang timbul dari laporan 'Urwah di atas dengan dua penjelasan. Yang pertama adalah dari segi interpretasi teks laporan, sementara yang kedua adalah bersifat gramatik. Seperti akan terlihat dalam bagian berikut,

5 Sebenarnya al-Suyû<u>t</u>i hanya mengutip justifikasi yang dikemukakan oleh sarjana lain. Tapi seluruh justifikasi itu dia setujui; bahkan dia mengemukakan satu justifikasi tambahan yang sengaja tidak disebutkan di esai ini karena kurang begitu meyakinkan.

dua penjelasan ini tidak seluruhnya memuaskan dan masih menyisakan sejumlah pertanyaan. Marilah kita lihat bagaimana al-Suyûṯi mengatasi dilema yang timbul dari laporan ‘Urwah ini.

Penjelasan pertama adalah dengan cara menafsirkan teks laporan ‘Urwah tersebut. Sebagaimana sudah disebut di muka, dalam laporan itu ‘Â’ishah menyatakan bahwa tiga contoh ayat yang dianggap oleh ‘Urwah sebagai “penyimpangan gramatik” itu adalah kekeliruan yang dilakukan oleh penulis mushaf. Agar lebih jelas, ada baiknya dikutip di sini komentar lengkap ‘Â’isyah: يا بن اخي، هذا عمل الكتاب، اخطؤا في الكتاب (*ya ibna akhî hâdhâ ‘amal al-kuttâb akhṯa’û fî ‘l-kitâb*).[6] Dengan jelas komentar ‘Â’ishah itu menegaskan bahwa ada kekeliruan dari pihak penulis mushaf. Apa yang dimaksud “keliru” di sana? Apakah kekeliruan dalam pengertian yang sesungguhnya atau ada pengertian lain? Mengutip penjelasan dari Ibn Usytah, al-Suyûṯi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “keliru” di sana bukanlah dalam pengertian yang sesungguhnya. Sebaliknya, yang dimaksud adalah *keliru* dalam pengertian kurang tepat dalam memilih satu variasi bacaan di antara tujuh variasi bacaan yang ada; bukan dalam pengertian bahwa para penulis mushaf itu telah melakukan kekeliruan penulisan yang sama sekali tak bisa ditolerir. Jika kekeliruan itu benar-benar fatal dan dalam kategori yang tak bisa ditolerir, dengan sendirinya hal itu akan dikoreksi oleh para sahabat yang lain. Sebab, sesuai dengan doktrin yang dikenal di kalangan Sunni, tidak mungkin masyarakat Islam melakukan konsensus dalam kesalahan. Doktrin tentang konsensus inilah yang dipakai oleh al-Suyûṯi sebagai dasar untuk mengatakan bahwa kata “keliru” dalam komentar ‘Â’ishah di atas tidaklah dimaksudkan secara harafiah.[7]

6 Fakhr al-Dîn al-Râzî menyebutkan redaksi yang sedikit berbeda: يا ابن اخي هذا خطأ من الكاتب (*yâ ibna akhî hâdhâ khaṯ’ min al-kâtib*). Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb* (Mesir: Iltizâm ‘Abd al-Raẖmân Muẖammad, tt), vol. 22, hal. 74.

7 Dalam *al-Itqân*, al-Suyûṯi sama sekali tak memberikan alasan yang jelas kenapa kata

Al-Suyût̲i memberikan komentar yang sangat tepat terhadap "justifikasi" yang dikemukakan oleh Abu 'Ubayd sebagaimana tersebut di muka. Menurut justifikasi itu, meskipun ditulis sebagai "inna hâdh*â*ni" tetapi kata itu harus dibaca sebagai "inna hâdh*ay*ni". Menurut al-Suyût̲i, penjelasan ini sama sekali tidak tepat, sebab dalam bacaan yang dikenal luas di kalangan umat Islam sekarang (juga pada al-Suyût̲i sendiri, tentunya), kata itu tetap dibaca sebagai "inna hâdh*â*ni," bukan "inna hâdh*ay*ni," meskipun memang ada variasi bacaan yang mengikuti bentuk terakhir itu, sebagaimana akan kita lihat pada bagian lain dalam esei ini. Dengan kata lain, salah satu bacaan dominan yang dipakai selama ini adalah bacaan yang secara gramatik adalah keliru. Jadi, menurut al-Suyût̲i, masalah ini tetap menunggu penjelasan yang lebih memuaskan.

Penjelasan untuk bacaan "inna hâdh*â*ni" yang secara gramatik keliru itu adalah sebagai berikut:

Pertama, bacaan itu mengikuti dialek suku-suku Arab yang memerlakukan kata ganda (*muththanna*) secara seragam, tidak mengalami perubahan apapun, baik dalam kedudukan nominatif/ indikatif (*marfu'*), akusatif (*mans̲ûb*), atau genitif (*majrûr*). Dalam ketiga kedudukan itu, kata ganda tetap memakai tanda gramatik yang sama, yaitu *alif*. Dialek ini dikenal di kalangan suku Kinânah dan Banî 'l-H̲ârith. Dengan penjelasan ini, bacaan "*inna hâdhâni*" diandaikan mengikuti dialek suku tersebut.[8]

Kedua, bacaan "*inna hâdhâni*" secara gramatik sama sekali tidak salah, sebab obyek partikel "*inna*" bukanlah kata "*hâdhâni*", tetapi kata ganti (*d̲amîr*, *persoalan pronoun*) yang dihilangkan (*mah̲dhûf*). Kata ganti itu, secara gramatik, disebut sebagai "*d̲amîr*

"keliru" di sini tidak dimaksudkan secara harafiah. Paling jauh, penjelasan ini hanyalah spekulasi untuk menghilangkan adanya kontradiksi antara doktrin Sunni tentang ketidakmungkinan terjadinya kesalahan dalam Qur'an dengan pernyataan 'Â'ishah di atas.

8 Menurut informasi yang disebutkan oleh Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 1210), dialek ini juga dipakai oleh suku-suku lain, seperti Banî Rabî'ah, Khath'am, dan seabagian Banî 'Adhrah. Baca Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Ibid.*, hal. 75.

al-sha'n". Sementara, kata "*hâdhâni lasâhirân*" yang terletak sesudah partikel "*inna*" dianggap sebagai kalimat penuh yang berdiri sendiri dan terdiri dan subyek dan predikat (dhi. *mubtada'* dan *khabar*). Dengan demikian, jika kata ganti itu dimunculkan kembali, maka keseluruhan ayat itu akan berbunyi "*inna**hû** hâdhâni lasâhirân*"; "*hu*" di sana adalah kata ganti yang menjadi obyek dari partikel "*inna*".

Ketiga, sama dengan justifikasi kedua, dengan sedikit perbedaan, yakni kata "*lasâhirân*" adalah predikat dari subyek yang dihilangkan. Jika dimunculkan, maka keseluruhan kalimat akan menjadi "*innahû hâdhâni la**huma** sâhirân*; kata ganti "*huma*" adalah subyek, sementara kata "*sâhirân*" adalah predikat. Dalam justifikasi ketiga ini, kata "*sâhirân*" adalah predikat dari kata ganti yang dihilangkan, bukan kata "*hâdhâni*".[9]

Keempat, partikel "*inna*" dalam ayat tersebut bukanlah partikel "*inna*" sebagaimana lazim dikenal yang artinya adalah "sesungguhnya", tetapi kata terpisah yang artinya adalah "ya", sama dengan kata

---

9 Al-Râzi menyebutkan perbedaan antara justifikasi kedua dan ketiga dari sudut gramatikal. Secara ringkas, susunan "*inna**hû** hâdhâni lasâhirân*" sebagaimana dalam justifikasi kedua, secara gramatikal, sama sekali tidak tepat. Partikel "*la*" dalam "***la**sâhirân*" yang berfungsi "*ta'kîd*" atau menguatkan suatu pengertian, tidak bisa menempel pada kata yang berkedudukan sebagai predikat (dhi. *khabar*). Partikel itu harus berada pada kata pertama yang berkedudukan sebagai subyek (dhi. *mubtada'*). Karena sanggahan gramatikal inilah muncul justifikasi ketiga, di mana partikel "*la*" di sana berada pada kata ganti yang dihilangkan dan berkedudukan sebagai subyek, yakni "*innahû hâdhâni la**huma** sâhirân*". Kata ganti ganda "*huma*" terpaksa dimunculkan di sini untuk mengatasi masalah gramatikal seperti telah disebutkan di atas. Baca Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Ibid*., vol. 22, hal. 76-77. Catatan: perkembangan bidang ilmu yang disebut sebagai "*nahw*" (tata bahasa Arab) memang begitu kaya dan canggih, sehingga sarjana bahasa Arab tidak kekurangan akal sedikitpun untuk memberikan justifikasi pada bentuk-bentuk tuturan yang dari sudut permukaan tampak "janggal" secara gramatikal. Tetapi, usaha mereka untuk menjustifikasi ayat-ayat yang janggal secara gramatikal ini juga membawa paradoksnya sendiri. Di satu pihak, kesulitan yang ditimbulkan oleh ayat-ayat yang janggal secara gramatis itu memang diselesaikan, dan dengan demikian doktrin tentang kesempurnaan Qur'an ditegakkan kembali. Tetapi di pihak lain, justifikasi ini juga menimbulkan pertanyaan yang rumit pula: *kenapa Qur'an tidak memakai jenis tuturan yang sejak awal tidak bermasalah secara gramatikal, sehingga tidak membuat repot para sarjana bahasa Arab?* Sebagaimana saya katakan pada bagian komentar atas sejumlah justifikasi yang diajukan oleh al-Suyûti, semua justifikasi ini tampak artifisial dan dipaksakan.

“*na‘am*”.[10]

Kelima, partikel “ha” dalam “inna hâdhâni” adalah kata ganti yang disebut sebagai “*ḏamîr al-qis̱s̱ah*”. Mengikuti penjelasan ketiga, ayat itu seharusnya ditulis “innahâ dhâni lasâẖirân” (انها ذان لساحران). Justifikasi ini kurang disetujui sendiri oleh al-Suyûṯi, sebab partikel “ha” dalam ayat itu adalah bagian dari kata “hâdhâni”, bukanlah kata ganti yang berdiri terpisah.

Dengan justifikasi yang canggih, tetapi kadang-kadang tampak terlalu dipaksakan, seperti ini, kedua ayat lain, yakni 4:162 dan 5:69, juga dijelaskan dengan panjang lebar oleh al-Suyûṯi. Penjelasan itu sebaiknya dilewatkan saja dalam esei ini, sebab justifikasi untuk ayat 20:63 sebagaimana kita lihat di atas sudah cukup memberikan gambaran bagaimana para sarjana Qur’an memberikan justifikasi atas ayat-ayat yang secara gramatik salah atau menyimpang.

Beberapa Catatan atas Justifikasi al-Suyûti

Sejumlah justifikasi yang diberikan oleh al-Suyûṯi bukan tanpa masalah, dan secara keseluruhan sama sekali tidak memuaskan.

Pertama, dengan justifikasi-justifikasi itu, kejanggalan gramatik dalam ketiga ayat itu menjadi selesai, dan dengan demikian ketiga-nya menjadi “normal” kembali. Dengan kata lain, tidak benar anggapan bahwa ayat itu secara gramatik salah, sebab ada cara-cara tertentu untuk “membenarkannya.” Tetapi, pertanyaan yang secara akal sehat biasa langsung muncul dari sana adalah, jika ayat itu secara gramatik benar dan tepat, kenapa ‘Urwah mempersoalkan, dan kenapa pula ‘Â’ishah dalam riwayat yang diakui sendiri valid oleh al-Suyûṯi menganggap ketiga ayat tersebut sebagai kesalahan

10 Dalam seksi no. 40 tentang partikel-partikel (*al-adawât*), al-Suyûṯi menjelaskan bahwa partikel “*inna*” memiliki banyak fungsi, antara lain berfungsi sama dengan kata “*na‘am*” yang berarti “ya” atau afirmasi. Salah seorang linguis Arab yang terkemuka, al-Mubarrid, mengikuti kemungkinan ini untuk menerangkan kejanggalan gramatik dalam ayat 20:63 itu. Lihat *al-Itqâan*, vol. 2, hal. 174.

para penulis mushaf. Jika ketiga ayat itu benar sejak dari awal, tentu tidak ada perdebatan yang berkepanjangan seperti ini.

Kedua, salah satu penjelasan yang diberikan oleh al-Suyû<u>t</u>i untuk ayat 20:63 adalah dengan merujuk kepada dialek yang dipakai oleh suku Kinânah sebagaimana terlihat dalam justifikasi pertama di atas. Atas penjelasan seperti ini layak pula diajukan sebuah pertanyaan: jika benar itu adalah dialek suku tersebut, bagaimana mungkin 'Urwah dan 'Â'ishah tidak mengetahuinya sehingga mereka menganggap ayat itu salah secara gramatik. Bukan hanya kedua sahabat tersebut yang tidak sadar tentang adanya dialek itu. Bahkan 'Uthmân dan sahabat-sahabat lain juga tidak mengetahui adanya dialek tersebut. Suku Kinânah bukanlah suku yang asing bagi suku-suku Arab atau klan-klan lain dalam lingkungan suku Quraish. Dialek mereka tentu bukanlah dialek yang asing bagi mereka. Jika ayat tersebut bisa dijelaskan dengan cara merujuk kepada dialek suku tersebut, kenapa hal itu tidak dilakukan oleh para sahabat pada saat itu?

Ketiga, meskipun beberapa justifikasi yang diberikan untuk "membenarkan" ayat tersebut cukup masuk akal, beberapa di antaranya sama sekali kurang meyakinkan. Justifikasi keempat dan kelimat untuk ayat 20:63 di atas jelas sama sekali dipaksakan.

Keempat, justifikasi kedua dan ketiga memang tampak masuk akal. Justifikasi ini didasarkan pada teori gramatik di mana diandaikan bahwa praktek kebahasaan di kalangan masyarakat Arab mengenal adanya fenomena "penghilangan" (*<u>h</u>adhf*). Teori ini kerapkali dipakai oleh para linguis Arab untuk menjelaskan sejumlah kalimat yang secara gramatik sulit diterangkan dengan prosedur biasa. Tetapi, teori ini bukan tanpa persoalan. Sejumlah sarjana dalam bidang gramatik menolak teori ini. Mereka yang menolak teori ini menyebut diri mereka sebagai kelompok "*zahiri*" atau "literalis" dalam bidang gramatik. Salah satu tokoh penting dalam mazhab ini adalah Ibn Ma<u>d</u>â' al-Andalusi (w. 1195), pengarang

Kitâb al-Radd ʿalâ al-Nuhâh} (*Sanggahan Atas Pakar Tata Bahasa*). Dalam pandangan mazhab ini, kalimat harus diterangkan berdasarkan susunannya yang tampak di permukaan; oleh karena itu tidak dibenarkan untuk mengandaikan adanya satu kata atau partikel yang dihilangkan hanya untuk membuat agar kejanggalan gramatik dalam suatu kalimat menjadi "normal." Mazhab ini juga menolak analogi (*qiyâs*) dan teori *ʿillat* (*taʿlîl*) dalam menerangkan kasus-kasus gramatikal, dua hal yang lazim diikuti oleh sarjan-sarjana lain. Salah satu pengikut mazhab ini adalah seorang sarjana fiqh yang kontroversilal, yaitu Ibn Hazm (w. 1064).[11]

Kelima, keseluruhan justifikasi ini bisa dipandang sebagai penjelasan pos-faktual. Dengan kata lain, justifikasi itu dilakukan setelah suatu "kesalahan" terjadi. Jika kesalahan ini terjadi pada tuturan biasa, artinya bukan tuturan Kitab Suci, kita bisa mengajukan pertanyaan berikut: apakah pengandaian-pengandaian seperti yang disebutkan dalam justifikasi itu memang dikehendaki oleh "sang pengarang" tuturan sejak awal? Dengan kata lain, apakah si pengarang memang sejak awal ingin mengatakan "*inna hâdhâni lasâhirân*" dengan mengandaikan bahwa obyek partikel "inna" adalah kata ganti yang dihilangkan seperti terlihat dalam justifikasi kedua di atas? Tentu pertanyaan ini tidak bisa dijawab, sebab kita tak pernah bisa bertanya mengenai hal ini kepada siapapun setelah periode wahyu berlalu. Tugas para sarjana memang sekedar meng-analisis fakta-fakta empiris berupa data-data literer yang tersedia.

Variasi-variasi Bacaan yang lain

Ada sejumlah variasi bacaan lain untuk ketiga ayat yang ber-masalah itu. Untuk ayat 20:63 tersebut, al-Qurtubi (w. 1273)

11Sebagaimana kita lihat, ada paralelisme antara pandangan kelompok zahiri di bidang ketatabahasaan ini dengan pandangan kelompok dengan nama serupa dalam bidang fiqh. Baik kelompok zahiri dalam bidang fiqh dan tata-bahasa, misalnya, menolak qiyâs.

menyebutkan sejumlah bacaan alternatif yang keseluruhannya tidak bermasalah secara gramatikal.[12] Inilah sejumlah variasi bacaan tersebut:

1. "*Inna hâdhayni lasâhirân*." Ini adalah bacaan Abû 'Amr. Bacaan ini diikuti oleh 'Uthmân, 'Â'ishah dan sejumlah sahabat lain. Bacaan ini juga diikuti oleh sejumlah tâbi'în terkemuka seperti al-H{asan (al-Basri?), Sa'îd ibn Jubayr, Ibrâhîm al-Nakha'i. Di antara para pembaca Qur'an (*qurrâ'*) yang mengikuti bacaan ini adalah dua sarjana dari Basrah, yaitu 'Îsâ ibn 'Umar dan 'Âsim al-Juhdari. Yang menarik adalah komentar al-Qurtubi, bahwa bacaan ini memang tepat secara gramatikal, tetapi menyalahi variasi yang ada dalam mushaf standar (*muwâfiqah li 'l-i'râb mukhâlifah li 'l-mushaf*).
2. "*In hâdhâni lasâhirân*." Ini adalah bacaan al-Zuhri, al-Khalîl ibn Ahmad (al-Farâhîdi), al-Mufaddal, Abbân, Ibn Muhaysin, Ibn Kathîr, dan 'Âsim. Ibn Kathîr mempunyai variasi bacaan yang sedikit berbeda, yaitu menempatkan *tashdîd* (huruf ganda yang dibaca dengan tekanan yang lebih dalam) pada kata *hâdhâni*, menjadi "*hâdhânni*". Tampaknya kata yang terakhir ini adalah salah satu variasi lain dari kata pertama, dengan makna yang kurang lebih sama. Partikel "*inna*" di sana dibaca sebagai "*in*" yang mengubah keseluruhan kedudukan gramatikal dua kata sesudahnya. Partikel "*in*" berfungsi sebagai negasi ("tidak", *nafy*), sementara "*inna*" mempunyai pengertian menguatkan suatu pernyataan ("sesungguhnya"; *ta'kîd*). Bacaan ini secara gramatikal tidak bermasalah.
3. "*Wa asarru 'l-najwâ anna hâdhâni lasâhirân*". Ini adalah bacaan yang agak sedikit "aneh" dari Ibn Mas'ûd sebagaimana diinfor-

12 Abû 'Abd 'l-Lâh Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* (Cairo: Dâr al-Kâtib al-'Arabi li 'l-Tibâ'ah wa 'l-Nashr, 1967), vol. 11, hal. 216.

masikan oleh al-Râzi.[13] Dalam bacaan ini, ada satu kata yang dihilangkan, yaitu "Qâlû". Bunyi lengkap ayat itu adalah "*Wa asarru 'l-najwâ qâlû inna hâdhâni lasâhirân*". Bacaan Ibn Mas'ûd ini memang tidak bermasalah dari segi gramatikal, tetapi menimbulkan soal karena ada satu kata yang hilang.

4. "In hâdhâni lasâhirân". Ini adalah bacaan al-Akhfash sebagaimana diinformasikan oleh al-Râzi. Perbedaan bacaan ini dengan bacaan kedua di atas adalah pada partikel "*in*". Dalam bacaan kedua, partikel "*in*" dimaknai sebagai negasi, sementara dalam bacaan ini, partikel tersebut tetap mempunyai makna "menguatkan" (*ta'kîd*), sama dengan partikel "*inna*". Dengan demikian, kedua partikel tersebut mempunyai makna "sesungguhnya." Sebagaimana sebelumnya, bacaan ini tidak bermasalah secara gramatikal.
5. "*Mâ hâdhâni illâ sâhirân*". Ini adalah bacaan Ubayy ibn Ka'b sebagaimana diinformasikan oleh al-Râzi. Ubayy juga mempunyai dua variasi bacaan yang lain, yaitu "*in hâdhâni lasâhirân*", sama dengan bacaan kedua di atas, dan "in *dhâni lasâhirân*". Kata "*dhâni*" di situ adalah variasi lain dari "*hâdhâni*".

Sebenarnya, perdebatan ini selesai dengan sendirinya jika bacaan Abû 'Amr di atas diikuti. Bacaan ini secara gramatikal masuk akal dan dengan demikian seluruh justifikasi yang rumit dan agak dipaksakan seperti disebut di muka tidak diperlukan sama sekali. Masalahnya adalah, bacaan ini dan bacaan-bacaan alternatif yang sudah disebut di atas dianggap oleh para sarjana bacaan Qur'an sebagai bacaan yang "menyimpang" (*al-qirâ'ah al-shshâdhdhah*). Bacaan yang dianggap sebagai *mutawâtir* atau luas dipakai adalah "*inna hâdhâni lasâhirân*", bacaan yang justru bermasalah secara gramatikal itu. Menurut al-Râzi, seluruh variasi

13 Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, vol. 22, hal. 74-75.

alternatif di luar bacaan yang terakhir itu masuk dalam kategori "bacaan yang terisolir" (*al-âh̲âd*), dalam pengertian bacaan yang hanya didukung oleh laporan tunggal, sehingga kurang meyakinkan. Al-Râzi mengatakan bahwa seluruh variasi bacaan alternatif itu tidak bisa dipakai sebagai bacaan yang sah, sebab, menurutnya, variasi bacaan yang bisa dipakai hanyalah variasi yang masuk dalam kategori mutawâtir. Pendapatnya ini tampaknya didasarkan pada suatu prinsip yang menyerupai suatu "doktrin teologis" bahwa keseluruhan Qur'an harus dilaporkan secara *mutawâtir*. Laporan-laporan yang terisolir tidak bisa dipakai sebagai dasar untuk meng-konstitusikan Qur'an. Pandangan ini memang berkembang cukup dominan di kalangan sebagian besar kalangan sarjana bacaan Qur'an. Pandangan ini bersandar pada asumsi lain yang dikembangkan oleh para sarjana *us̲ûl al-fiqh* (teori hukum Islam). Berdasarkan asumsi ini, suatu laporan tunggal yang terisolir tidak cukup untuk melahirkan pengetahuan yang pasti (*al-'ilm al-qat̲'i*); paling jauh laporan semacam itu hanya menimbulkan pengetahuan yang tentatif (*al-'ilm al-dhanni*). Meskipun asumsi ini masih diperselisihkan oleh para sarjana, tetapi inilah pandangan yang dominan di antara mereka.[14] Asumsi-asumsi inilah yang mendasari pandangan al-Râzi bahwa seluruh variasi bacaan alternatif tidak bisa dianggap sebagai bagian dari Qur'an.

Kasus ini memperlihatkan bahwa doktrin "ortodoks" yang luas dipercayai oleh para sarjana Islam tentang kesempurnaan dan ketidakmungkinan adanya kesalahan (dalam bentuk apapun) dalam Qur'an, bukan tanpa masalah. Doktrin ini tampaknya menimbulkan masalah yang tidak gampang diatasi. Kasus ayat-ayat yang secara gramatikal janggal itu adalah contoh yang sangat baik. Dalam kasus ayat-ayat ini, sarjana Qur'an dihadapkan pada dua fakta

14 Perdebatan mengenai masalah ini bisa dibaca di Abû H̲âmid al-Ghazâli, *Al-Mus̲tas̲fâ min 'Ilm al-Us̲ûl* (Beirut: Dâr Ih̲yâ' al-Turâth al-'Arabi, tt), vol. I, hal. 142144.

yang tidak mudah direkonsiliasikan. Di satu pihak mereka tidak bisa mengabaikan doktrin ortodoks tersebut, di pihak lain mereka berhadapan dengan fakta kebahasaan yang juga tidak bisa diingkari begitu saja. Mengabaikan sama sekali fakta dan kaidah bahasa justru akan membawa akibat yang lebih serius lagi, yaitu menghancurkan klaim lain tentang keberadaan Qur'an sebagai keajaiban literer untuk masyarakat Arab.

Yang harus diselidiki lebih lanjut adalah bagaimana doktrin tentang kesempurnaan Qur'an muncul dan berkembang dalam diskursus kesarjanaan Islam klasik. Masalah ini sudah di luar lingkup kajian esai ini. Kajian semacam itu akan memperlihatkan bagaimana doktrin ini tumbuh dari waktu ke waktu dan bagaimaan ia dipengaruhi oleh faktor-faktor sosial yang lain. Adalah sama sekali tidak tepat memandang doktrin ini sebagai sesuatu yang telah ada sejak masa sahabat dan generasi perdana Islam. Kalau pun doktrin ini telah ada pada masa awal Islam, tentu "daya cengkeram"-nya tidaklah sekuat pada periode belakangan ketika al-Suyûṯi, al-Qurṯubi, dan al-Râzi menuliskan karya-karya kesarjanaan mereka. Bukti historis yang sangat baik untuk hal ini adalah laporan yang bersumber dari 'Â'ishah di atas. Dengan tegas, dia mengatakan bahwa ketiga ayat yang janggal secara gramatikal itu adalah kesalahan yang muncul dari para penyalin naskah Qur'an. Sebagaimana diakui sendiri oleh al-Suyûṯi, laporan ini adalah valid (*s̱aẖîh*}). Masalah muncul ketika ayat yang "janggal" itu justru dianggap sebagai variasi bacaan yang *mutawâtir*, mengalahkan variasi-variasi lain yang secara gramatikal justru tidak mengandung masalah. Penyelidikan atas proses historis munculnya doktrin kesempurnaan Qur'an tersebut perlu juga dicek silang dengan proses historis lain di mana berlangsung "peresmian" sejumlah bacaan Qur'an menjadi variasi standar yang dianggap valid dalam apa yang disebut sebagai "bacaan tujuh" (*al-qirâ'ah al-sab'ah*) atau "bacaan sepuluh" (*al-qirâ'ah al-'ashrah*). Dengan penyelidikan

seperti ini kita akan bisa melihat perkembangan Qur'an sebagai "teks historis".[15]

Catatan Akhir

Adakah kesimpulan akhir dari perdebatan ini? Apakah solusi dan justifikasi yang diberikan oleh al-Suyûṯi telah menyelesaikan seluruh masalah dengan tuntas? Tidak mudah menjawab pertanyaan ini. Ada sejumlah fakta yang susah untuk "dikompromikan." Sarjana Muslim tentu tidak bisa mengambil kompromi apa pun berkenaan dengan doktrin kesempurnaan Qur'an. Doktrin ini adalah harga mati yang tidak bisa diungkit-ungkit lagi. Mereka berpandangan bahwa hanya dengan doktrin inilah integritas seluruh teks Qur'an, dan dengan demikian juga keseluruhan ajaran moral yang terkandung di dalamnya, bisa dijamin. Tanpa doktrin ini, Qur'an sebagai korpus masyarakat beriman akan runtuh berantakan.[16] Ini adalah situasi "historis" yang sama sekali tak bisa dibayangkan. Fakta lain yang susah dihindarkan adalah laporan dari 'Â'ishah yang juga susah untuk diabaikan begitu saja. Sementara itu, kaidah-kaidah kebahasaan juga merupakan fakta "keras" lain yang susah untuk dianggar.

Di tengah situasi "dilematis" ini, satu-satunya cara yang bisa ditempuh oleh sarjana Qur'an adalah melakukan "harmonisasi" atau penyelarasan antara fakta-fakta itu. Sayang sekali, harmonisasi ini dilakukan dengan cara yang kurang meyakinkan. Jika ada suatu kesimpulan sementara yang bisa ditarik dari perdebatan ini adalah satu hal: *masalah ini belum bisa diselesaikan dengan memuaskan*.

---

15 Tentang doktirn kesucian dan kesempurnaan Qur'an, bisa dibaca tulisan teman saya Luthfi Assyaukanie dalam buku ini juga. Luthfi Assyaukanie, "Kapan dan Bagaimana al-Qur'an Menjadi Kitab Suci?"

16 Tentu asumsi-asumsi seperti in bisa kita diskusikan ulang. Sikap yang tidak fleksibel dalam mengikuti doktrin kesempurnaan Qur'an telah menimbulkan masalah yang tidak mudah diatasi. Selain itu, tetap harus disadari bahwa sikap ini bukanlah sesuatu yang muncul secara a-historis, tetapi berkembang dalam konteks waktu dan pengalaman sosial tertentu.

Tampaknya masalah ini memang tidak bakal bisa diselesaikan dengan memuaskan. Salah satu kemungkinan penyelesaian adalah jika doktrin kesempurnaan Qur'an bisa pelan-pelan dipandang dan ditelaah secara historis.

Namun, lepas dari perdebatan-perdebatan itu, ada satu hal yang cukup menarik di sini. Perdebatan ini memperlihatkan dengan cukup baik bagaimana para sarjana Qur'an memperlakukan teks suci dalam agama Islam ini sebagai teks kebahasaan yang harus dianalisa berdasarkan piranti-piranti kesarjanaan yang ada. Di sini, kita sama sekali tidak melihat adanya dilema antara Qur'an sebagai teks transenden di satu pihak dengan Qur'an sebagai teks historis yang turun ke muka bumi dengan memakai peralatan kebahasaan yang ada pada masyarakat Arab di pihak yang lain. "Yang historis" dan "supra-historis" (jika dua istilah itu bisa dipakai di sini) saling terkait dan saling mengandaikan. Perdebatan ini juga memperlihatkan bahwa Qur'an bukanlah teks yang diperlakukan secara khusus lepas dari konvensi kebahasaan yang ada; Qur'an dianalisa dengan memakai konvensi yang sudah mapan dalam praktek kebahasaan masyarakat Arab. Dengan kata lain, teks transenden tidak bisa lain kecuali bekerja dalam skema sosial yang ada dalam sejarah manusia. Yang lebih penting lagi adalah bahwa seluruh perdebatan ini dilaporkan secara lengkap oleh sejumlah sarjana ortodoks seperti al-Suyûṯi tanpa ada perasaan kikuk. Sikap "rileks" dalam menghadapi teks Qur'an ini tampaknya mulai hilang dalam perdebatan modern. Laporan tentang kemungkinan adanya "kesalahan" dalam proses penyalinan Qur'an dan kesalahan itu terus bertahan hingga sekarang, bisa jadi agak "memalukan" dalam konteks diskursus populer mengenai Qur'an saat ini yang cenderung "menyucikan" tanpa ada kemungkinan untuk mempersoalkan.[*]

KAPAN DAN BAGAIMANA AL-QUR'AN MENJADI KITAB SUCI?

Luthfi Assyaukanie

—Untuk Mas Dawam, yang terus berusaha meyakini kesakralan dan keagungan al-Qur'an; meski saya tahu, itu tidak mudah.

Pendahuluan

Saya akan memulai pembahasan tentang konsep dan sejarah kitab suci dengan menjelaskan dua istilah penting yang saya kira bisa membantu kita mengurangi kesalahpahaman dalam setiap pembahasan tentang gagasan-gagasan keagamaan. Yang pertama adalah "dogma," dan yang kedua adalah "ilmu." Pembahasan apa saja tentang gagasan-gagasan keagamaan, saya kira, harus berangkat dari dua konsep ini. Dogma adalah sebuah proses simplifikasi terhadap persoalan yang rumit, sedangkan ilmu adalah sebuah proses sofistifikasi terhadap persoalan yang sederhana. Al-Qur'an—atau kitab suci secara umum—pada mulanya adalah sesuatu yang kompleks, dalam pengertian bahwa proses kejadiannya melewati tahap-tahap yang tidak mudah. Berbagai konsep berkaitan dengan kitab suci, seperti "tuhan," "malaikat," "wahyu," "nabi," kerap dipahami secara *taken for granted*. Begitu juga, proses-proses yang rumit dalam transmisi wahyu, seperti "periwayatan," "penulisan,"

"pengumpulan," dan "pembukuan," kerap tak terlalu diambil perhatian.

Tugas dogma adalah menyederhanakan proses yang rumit itu menjadi sebuah konsep sederhana agar mudah dipahami. Karenanya, untuk kalangan awam, al-Qur'an biasanya didefinisikan dengan gambaran yang sederhana. Misalnya, al-Qur'an adalah "kitab suci yang dimulai dari surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas." Pemahaman al-Qur'an sebagai "kitab suci" dan "dimulai dari surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas" adalah penyederhanaan dari proses kesejarahan yang panjang. Dogma tidak mengungkapkan proses-proses rumit di balik sejarah transmisi, penulisan, pengumpulan, dan pembukuan wahyu menjadi sebuah kitab yang dianggap suci. Bahkan, dogma tidak pernah mempertanyakan bagaimana kata-kata al-Qur'an yang "manusiawi" (dalam pengertian berbahasa Arab dan ditulis dengan teknologi skrip ciptaan manusia) diturunkan dari sesuatu yang ilahi dan metafisis (Tuhan dan malaikat).

Sementara itu, tugas ilmu pengetahuan adalah mengurai "kebenaran" sebagaimana adanya. Ilmu mencoba menjelaskan apa-apa yang diabaikan dogma. Dalam kasus kitab suci, ilmu tak hanya berhenti pada definisi yang sudah jadi yang diberikan oleh agen-agen ortodoksi (ulama, kiai, paus, pendeta), tapi berusaha memasuki momen-momen historis ketika kitab suci itu diberitakan, ditransmisikan, dituliskan, dan dibukukan. Bahkan, ilmu juga mendiskusikan hal-hal yang tak terpikirkan dalam dogma, seperti konsep Tuhan, malaikat, wahyu, dan kenabian.

Tulisan ini bermaksud mendiskusikan al-Qur'an dari perspektif ilmu. Hal-hal yang umumnya diterima dalam dogma, seperti kata-kata Tuhan (*verbum dei*), susunan ayat, ejaan, dan struktur teks, sengaja dikupas kembali dengan meletakkannya dalam konteks kesejarahan ketika wahyu ditulis. Tulisan ini ingin menegaskan bahwa proses sakralisasi al-Qur'an mengalami perjalanan panjang

dan bertautan dengan berbagai peristiwa kesejarahan kaum Muslim. Secara singkat, makalah ini ingin menguraikan sejarah tulisan dan perannya dalam membentuk konsep "kitab" dan "kitab suci" bagi masyarakat beragama. Proses sakralisasi terhadap "kitab suci" tidak bisa lepas dari perkembangan tradisi tulisan yang semakin matang ini.

Sejarah Kitab Suci

Pembicaraan tentang asal-usul al-Qur'an tak bisa lepas dari pembicaraan tentang sejarah kitab suci. Begitu juga, pembicaraan tentang sejarah kitab suci tak bisa lepas dari pembicaraan tentang asal-usul tulisan. Pada gilirannya, pembicaraan tentang asal-usul tulisan tak bisa lepas dari sejarah alfabet dan penemuan huruf.

Manusia tak pernah bisa membayangkan sebuah konsep tentang "kitab suci" jika dia tak punya pengetahuan dasar tentang konsep "kitab" atau medium tulisan di mana pesan-pesan verbal disimpan. "Kitab suci" tak akan punya makna apa-apa pada masyarakat yang tak pernah mengenal tradisi tulis-menulis. "Kitab suci" adalah sebuah konsep modern yang dikenal umat manusia setelah mereka berkenalan dengan tradisi tulisan.[1]

Tradisi tulisan sendiri merupakan penemuan yang amat baru dalam sejarah manusia yang panjang.[2] Sebelum sistem tulisan segi (*cuneiform*) ditemukan oleh orang-orang Sumeria pada tahun 1900

---

1 Lebih jauh tentang hubungan "kitab suci" dan sejarah tulisan, lihat artikel Ilkka Pyysiainen, "Holy Book: A Treasury of the Incomprehensible. The Invention of Writing and Religious Cognition," *Numen*, vol. 46, no. 3. (1999), hlm. 269-290. Lihat juga tulisan William R. Arnold, *"Observations on the Origins of Holy Scripture," Journal of Biblical Literature*. Vol. 42, no. 1/2 (1923), hlm. 1-21.

2 Manusia primitif sudah ada di bumi sejak 6 juta tahun silam. Sedangkan manusia modern (*homo sapiens*) pertama kali muncul setidaknya sejak 200.000 tahun silam. Selama ratusan tahun, manusia modern hidup secara "primitif" dengan melakukan pengembangan peradaban yang sangat sederhana dan lambat. Perdaban yang mereka ciptakan ditandai dengan penggunaan alat-alat seperti batu (zaman batu), besi (zaman besi), dan perunggu (zaman perunggu). Pengakuan manusia akan adanya alam metafisik (gaib), baru ada pada tahun 70.000 SM, ketika tradisi penguburan mayat mulai diritualkan.

SM, manusia melakukan komunikasi secara oral (bicara) dan dengan tanda-tanda sederhana yang mereka ciptakan. Bentuk tercanggih dari komunikasi dengan tanda ini adalah sistem hiroglif (*hieroglyphs*) yang digunakan oleh orang-orang Mesir pada tahun 3200 SM,[3] atau sistem logograf (*logography*) yang digunakan orang-orang Cina dan Jepang pada tahun 2000 SM (lihat Tabel 1).[4]

Tabel 1:
Timeline Sejarah Penulisan Kitab Suci

Tanggal	Peristiwa
3200 SM	Hiroglaf digunakan bangsa Mesir
2200 SM	Nabi Ibrahim hidup, munculnya tradisi Yahudi
2000 SM	Logograf digunakan bangsa Cina dan Jepang
1900	Orang-orang Sumeria menciptakan sistem tulisan segi (*cuneiform*) yang menjadi cikal-bakal Alfabet
1500 SM	Orang-orang Foenik menemukan sistem Alfabet. Pada saat ini, baru ditemukan 22 huruf
800 SM	Teks-teks Ibrani mulai ditulis dan dikumpulkan menjadi "kitab suci"
600 SM	Deutronomy, buku kelima Perjanjian Lama, ditemukan
280 SM	Septuagint diterjemahkan di Alexandria
200 SM	Beberapa buku pertama Apokrifa mulai ditulis
1 M	Yesus lahir
40 M	Pesan-pesan dan kisah-kisah Yesus disebarkan secara oral
70 – 150 M	Injil yang empat (Mark, Matius, Lukas, dan John) ditulis
105	Kertas ditemukan oleh Tsai Lun di Cina
610 M	Nabi Muhammad menerima wahyu
651	Utsman menyempurnakan proyek kodifikasi al-Qur'an

3 Hiroglif adalah sistem tulisan yang menggunakan gambar-gambar atau simbol-simbol tertentu yang mewakili benda yang ingin dikomunikasikan. Sistem ini digunakan secara luas di Mesir, dan biasanya digunakan pada dinding-dinding gua dan istana.

4 Logograf adalah sistem tulisan yang menggunakan simbol, huruf, atau tanda lainnya untuk mewakili satu kata sekaligus. Sistem logograf lebih "canggih" dari hiroglif karena mulai mengabstraksikan gambar ke dalam satuan-satuan simbol dan garis.

Tradisi tulis baru mengalami revolusi besar setelah alfabet ditemukan oleh orang-orang Foenisia (Phoenicia) pada tahun 1500 SM. Sistem alfabet ini kemudian menyebar dan diadopsi oleh berbagai bangsa. Setidaknya ada empat bangsa yang menggunakan dan mengembangkan sistem alfabet ini hingga menjadi seperti sekarang, yakni (i) orang-orang Kan'an, yang mewariskan tulisan Ibrani; (ii) bangsa Aramaik, yang mewariskan banyak jenis tulisan di Timur-Tengah dan Asia Selatan; (iii) orang-orang Sabean, yang mewariskan tulisan Arab; dan (iv) bangsa Yunani, yang mewariskan puluhan bahasa di Eropa (lihat Tabel 2).

Tabel 2:
Evolusi Alfabet dari Sistem Cuneiform Menjadi Tulisan Modern

Masa	Bahasa	Bentuk Alfabet
1900 SM	Cuneiform	[illegible]
1500 SM	Foenik	𐤀 𐤁 𐤂 𐤃 𐤄 𐤅 𐤆 𐤇 𐤈 𐤉 𐤊 𐤋 𐤌 𐤍 𐤎 𐤏 𐤐 𐤑 𐤒 𐤓 𐤔 𐤕
700 SM	Yunani	A B Γ Δ E Ϝ Z H Θ I K Λ M N Ξ O Π M Ϙ P Σ T
500 SM	Ibrani	א ב ג ד ה ו ז ח ט י ך כ ל ם מ ן נ ס ע ף פ ץ צ ק ר ש ת
500 M	Latin	A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T
800 M	Arab	ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر س ت

Sejarah penulisan Bibel Yahudi adalah sejarah tertua dalam hal penulisan kitab suci. Menurut George E. Mendenhall, sangat sulit mengatribusikan sejarah penulisan kitab suci sebelum milenium ke-2 SM. Para sejarawan berusaha menarik sejarah tulisan hingga jauh ke belakang. Tapi, secara arkeologis, itu tak bisa diterima.[5] Menurut versi sejarah yang paling sahih, sejarah penulisan Bibel Yahudi baru dimulai pada tahun 800 SM. Artinya, seluruh "wahyu"

5 George E. Mendenhall, "On the History of Writing," *The Biblical Archaeologist*, vol. 41. No. 4 (December 1978), hlm. 134.

yang datang kepada nabi-nabi dan tokoh besar Yahudi (dari Ibrahim hingga Sulaiman), disimpan dalam bentuk hafalan dan disampaikan secara oral.

Sejarah kitab suci juga sangat bergantung pada medium tulisan. Kertas, yang menjadi medium tulis paling populer hingga kini, baru diciptakan awal abad ke-2 M,[6] atau dua milenium setelah sistem tulisan ditemukan orang-orang Sumeria. Sebelum ada kertas, tulisan-tulisan penting seperti dokumen dan kitab suci, umumnya dituangkan dalam dua bentuk: (i) gulungan papirus dan (ii) kodeks. Secara historis, kodeks datang belakangan, dan semakin populer penggunaannya setelah kertas ditemukan. Materi dasar kodeks adalah parkemen dan kadang-kadang juga papirus.

Ungkapan "kitab" sebagai kata yang merujuk konsep "kitab suci" baru digunakan setelah tahun 70 M, ketika istilah "*biblia*" (*bible*) ditemukan. *Biblia* adalah kata Yunani yang berarti "buku." Jika ditelusuri, kata "*biblia*" memiliki akar pada kata "*byblos*," yang berarti juga "*papyrus*" atau "*paper*" (kertas). Sedangkan beberapa istilah lain seperti "*bibliotheca divina*" (perpustakaan ilahi) dan "*scriptura sacra*" (kitab suci) baru mulai digunakan secara umum pada abad ke-4.[7]

Dalam masyarakat oral, wahyu dan inspirasi direkam dalam hafalan dan diduplikasi secara turun-temurun, dari orang ke orang

6 Kertas baru ditemukan pada tahun 105 M, oleh Ts'ai Lun, seorang Cina yang bekerja pada dinasti Han. Selama kurang-lebih 500 tahun, penggunaan kertas sebagai medium tulisan terbatas hanya di Cina. Pada tahun 610 M, kertas baru diperkenalkan ke Jepang, dan pada tahun 750 M diekspor secara besar-besaran ke Asia Tengah. Mesir baru mengenal kertas pada tahun 800 M dan mulai memproduksinya pada tahun 900 M. Orang-orang Eropa mengenal kertas lewat orang-orang Arab-Muslim di Spanyol (Andalusia). Pabrik kertas pertama di Eropa dibangun tahun 1150 M di Cordova. Di Inggris, pabrik kertas baru dibangun tahun 1495 M.

7 Francis E. Gigot, "The Bible," dalam *Catholic Encylopedia* (www.newadvent.org). Istilah "*scripture*" diambil dari kata "*scriptura*" yang secara umum berarti "tulisan." Kata "*scriptura*" dapat ditemukan dalam Vulgata (Perjanjian Lama). Kata ini tak hanya merujuk kepada "tulisan suci," tapi juga kepada tulisan apa saja secara umum.

dan dari generasi ke generasi. Perjanjian Lama yang menjadi kandungan terbesar Bibel diciptakan dalam rentang masa lebih dari seribu tahun (1200-100 SM)[8] dan dijaga secara turun-temurun lewat hafalan. Perjanjian Baru sebagai satu-kesatuan dari empat Injil, baru dikumpulkan pada tahun 150 M, atau 117 tahun setelah nabi Isa (Yesus) wafat. Istilah "Perjanjian Lama" baru diciptakan pada tahun 170 M, oleh Uskup Yunani, Melito Sardis, untuk membedakannya dari "Perjanjian Baru," yang mulai luas digunakan orang.

Kitab, Mushaf, Qur'an

Al-Qur'an hadir di tengah perkembangan tradisi tulisan yang semakin matang. Ketika Nabi Muhammad mulai menerima dan menyebarkan wahyu, konsep "kitab" dan juga "kitab suci" sudah cukup dikenal. Tidaklah mengherankan jika kita menjumpai banyak sekali kata "kitab" dalam al-Qur'an.[9] Kendati demikian, "kitab" (*al-kitab*) yang dimaksud al-Qur'an masih terbatas pada makna "tulisan" secara umum. Ia tidak merujuk kepada satu kesatuan kitab suci yang utuh. Pada masa Nabi hidup, sangat tidak masuk akal membayangkan sebuah kitab suci yang utuh, karena kelengkapan wahyu sangat bergantung kepada usia Nabi.

Istilah "al-Qur'an" sendiri melewati proses yang panjang sebelum kitab suci itu dinamakan demikian. Jalal al-Din al-Suyuthi, dalam *al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*, menjelaskan bahwa kaum Muslim

8 Sejarah agama Yahudi (yang juga menjadi cikal-bakal Kristen dan Islam), muncul pada tahun 2000 SM, ketika Ibrahim membawa keluarga dan pengikutnya keluar dari Mesopotamia menuju Kan'an (wilayah antara Syria dan Mesir sekarang). Beberapa keturunan Ibrahim seperti Yusuf (bin Ya'kub bin Ishak bin Ibrahim) tinggal di Mesir. Salah satu keturunan jauhnya adalah Musa yang hidup sekitar tahun 1300 SM, dan Daud yang hidup sekitar tahun 1000 SM. Daud inilah yang mendirikan Kerajaan Israel yang mencapai kejayaan di tangan anaknya, Sulayman.

9 Lihat misalnya Q.S. 2:2, 2:89, 3:3, 4:136, 6:38.

sepeninggal Nabi berbeda pendapat tentang bagaimana sebaiknya menyebut kitab suci mereka. Sebagian mereka mengusulkan nama "Injil" (merujuk pada tradisi Kristen), sebagian lain mengusulkan nama "Sifr" (merujuk pada tradisi Yahudi). `Abdullah ibn Mas'ud, salah seorang sahabat terdekat Nabi mengusulkan nama "mushaf."[10] Usulan ibn Mas'ud ini kemudian banyak digunakan oleh kaum Muslim untuk menyebut kitab suci mereka.

Istilah "mushaf" sebetulnya lebih merupakan kata generik ketimbang teknis. Kata ini diambil dari bangsa Etiopia (Habsyah) yang telah lama menggunakan istilah itu untuk merujuk sekumpulan Injil yang dibukukan. Dalam tradisi awal Islam, istilah "mushaf" kemudian menjadi istilah teknik untuk merujuk "sekumpulan ayat-ayat Allah yang dibukukan atau yang dijilid." Dalam literatur berbahasa Inggris, istilah mushaf biasa disebut "kodeks" (*codex*).

Sejak masa Nabi, al-Qur'an telah ditulis pada beragam medium (papirus, lontar, parkemen). Sebagian dari sahabat mengumpulkan ayat-ayat itu dan menjilidnya menjadi sebuah mushaf. Tapi, seperti sudah disinggung di atas, pengumpulan al-Qur'an menjadi sebuah mushaf pada masa Nabi tidak pernah sempurna, karena wahyu masih terus turun. Pada masa Nabi, fragmen-fragmen al-Qur'an lebih banyak dihafal ketimbang ditulis. Para sarjana Islam seperti Ibn Nadiem dan al-Suyuthi menyebutkan antara lima hingga 20 sahabat Nabi yang dikenal sebagai kolektor fragmen-fragmen al-Qur'an dalam bentuk hafalan.[11]

Penulisan ayat-ayat al-Qur'an diyakini telah mulai sejak era Nabi di Mekkah,[12] tapi penulisannya secara lebih sistematis baru dimulai di Madinah, khususnya setelah Nabi secara resmi menunjuk

10 Jalal al-Din al-Suyuthi. *al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an,* Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1978, vol 1, hlm. 69.

11 Taufik Adnan Amal. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: FKBA, 2001, hlm. 130.

12 Kisah terkenal tentang masuk Islamnya 'Umar bin Khattab mungkin bisa dijadikan contoh bahwa penulisan ayat-ayat al-Qur'an telah dimulai sejak awal sekali.

beberapa sahabatnya untuk melakukan tugas ini. Mu'awiyah bin Abi Sufyan, Ubay bin Ka'ab, Zayd bin Tsabit, dan 'Abdullah bin Mas'ud, adalah nama-nama yang biasa disebut sebagai penulis wahyu di Madinah. Al-Zanjani menyebut sekitar 30-an nama lagi selain nama yang empat itu.[13] Banyaknya para penulis wahyu kemudian ini memunculkan berbagai spekulasi tentang adanya sejumlah mushaf pada masa Nabi. Ahmad von Denver, salah seorang penulis sejarah al-Qur'an modern, meyakini paling tidak ada 23 mushaf yang dialamatkan kepada para penulis wahyu itu.[14]

Spekulasi tentang pengumpulan wahyu menjadi satu mushaf itu mungkin bisa diterima, tapi dengan catatan bahwa pengumpulan itu masih jauh dari sempurna. Apa yang disebut "mushaf" pada masa Nabi bukanlah al-Qur'an dalam versinya yang utuh, tapi sebuah upaya pengumpulan wahyu dalam satu bundel buku. Hal ini kemudian terbukti dengan beragamnya jumlah surah dalam setiap mushaf. Seperti direkam oleh al-Suyuthi, mushaf-mushaf sahabat (seperti Ubay bin Ka'b, Ibn Mas'ud, dan Ibn `Abbas) memiliki jumlah dan susunan surah yang sangat berbeda. Mushaf Ubay misalnya mengoleksi 115 surah, sementara Mushaf Ibn Mas'ud 108 surah, dan Mushaf Ibn `Abbas 116 surah.[15]

Perbedaan jumlah surah itu disebabkan oleh berbagai faktor. Bisa karena adanya penghitungan ganda terhadap surah, seperti yang dilakukan Ibn Mas'ud dalam menggandakan tiga surah menjadi satu, atau yang dilakukan oleh Ibn 'Abbas dalam mengurai satu surah panjang menjadi beberapa nama surah lain yang baru. Hal itu bisa juga karena kealpaan, baik disengaja (karena kurang yakin akan keaslian suatu surah) atau karena tidak sengaja (tidak ingat sama sekali). Singkatnya, bentuk mushaf pada masa Nabi, jika memang ada, maka itu pasti jauh dari sempurna.

---

13 Taufik Adnan Amal. *Rekonstruksi,* hlm. 132.
14 *Ibid.*, hlm. 133.
15 *Ibid.,* hlm. 160-180.

Kodifikasi Utsman

Al-Qur'an baru mengalami penyempurnaan pada masa setelah Nabi wafat, khususnya ketika Abu Bakar, atas inisiatif 'Umar bin Khattab, membuat satu usaha kodifikasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berserakan. Pada mulanya, gagasan 'Umar ini ditolak Abu Bakar karena alasan bahwa hal itu tak pernah dilakukan Nabi. Dengan kata lain, gagasan "kitab suci" sebagai satu-kesatuan yang utuh adalah sesuatu yang asing, yang tak pernah diniatkan Nabi. Jika tidak, pastilah Abu Bakar akan langsung menyetujui usul 'Umar itu.

Para ahli sejarah al-Qur'an berbeda pendapat seputar kodifikasi al-Qur'an yang dilakukan Abu Bakar, apakah hal itu benar-benar terjadi, atau rekaan para ulama belakangan. Mereka yang meragukan kodifikasi itu berargumen bahwa gagasan kodifikasi itu, yang sepenuhnya berlandaskan kisah gugurnya para penghapal al-Qur'an dalam perang Yamamah, tidak bisa diterima. Demikian, karena, setelah diteliti, sebagian besar korban dalam pertempuran Yamamah adalah orang-orang yang baru masuk Islam dan hanya satu dua saja dari mereka yang dikenal sebagai penghapal al-Qur'an.[16] Sebuah versi kisah yang lain mengatakan bahwa Abu Bakar tak pernah menyetujui gagasan 'Umar, dan karena itu, kodifikasi fragmen-fragmen al-Qur'an sesungguhnya dilakukan oleh 'Umar secara personal.[17]

Kisah-kisah pembukuan resmi fragmen al-Qur'an pra-'Utsman memang banyak diragukan para sarjana. Bukan hanya karena terjadi kesimpangsiuran menyangkut kisah di seputar upaya ini, tapi juga karena kita tak memiliki bukti adanya mushaf-mushaf lengkap pra-'Utsmani.[18] Saya cenderung berpendapat bahwa upaya kodifikasi yang dilakukan baik oleh Abu Bakar maupun 'Umar bin

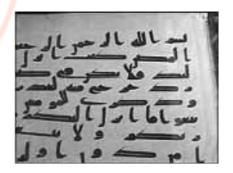
16 Dalam kisah itu diceritakan bahwa sebab utama mengapa Abu Bakar menerima gagasan Umar untuk mengoleksi fragmen-fragmen al-Qur'an adalah karena Umar mencemaskan banyaknya para penghapal al-Qur'an yang tewas dalam perang Yamamah.

17 Taufik Adnan Amal. *Rekonstruksi,* hlm. 144.

18 Kalaupun ada ditemukan manuskrip-manuskrip baru (seperti apa yang disebut "Manuskrip San'a"), itu adalah dalam bentuk fragmen mushaf dan bukan mushaf yang utuh.

Khattab—jika benar-benar ada—merupakan "kodifikasi sementara" (*ad hoc*) untuk menyelamatkan fragmen-fragmen al-Qur'an yang berserakan. Kenyataan bahwa ada upaya yang serius dari khalifah ketiga, 'Utsman bin 'Affan, untuk melakukan kodifikasi resmi, menunjukkan bahwa mushaf-mushaf yang ada sebelumnya tak bisa terlalu diandalkan sebagai "kitab suci yang utuh."

Berbeda dari upaya-upaya kodifikasi pra-'Utsman, kodifikasi yang dilakukan 'Utsman disepakati oleh hampir seluruh sarjana al-Qur'an, baik klasik maupun kontemporer, Orientalis maupun sarjana Muslim sendiri. Bukti paling kuat untuk upaya ini adalah kenyataan bahwa hingga hari ini, kaum Muslim menyebut al-Qur'an mereka dengan sebutan "Mushaf 'Utsmani," artinya mushaf yang dikumpulkan oleh 'Utsman. Selain itu, kita juga bisa menyaksikan manuskrip dari naskah asli mushaf ini di beberapa musium seperti musium Topkapi di Turki dan musium Tashkent (lihat gambar 1).

Gambar 1:
Manuskrip Mushaf Utsmani di Musium Tashkent

Menarik untuk dicatat bahwa bentuk final al-Qur'an yang dikumpulkan 'Utsman tidak disusun berdasarkan urutan kronologis ayat-ayat al-Qur'an, tapi berdasarkan konsensus panitia pembukuan al-Qur'an (*ijtihad*). Jumlah surah yang ditetapkan adalah 114 yang

dimulai dari surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas.[19] Para sarjana al-Qur'an berargumen bahwa keputusan 'Utsman dalam menyusun ayat-ayat al-Qur'an menjadi sedemikian rupa itu didasarkan pada petunjuk Nabi. Ada sebuah riwayat yang mengisahkan bahwa setiap kali Nabi menerima wahyu, dia memerintahkan sekretarisnya untuk meletakkan ayat itu pada posisi tertentu.[20]

Riwayat semacam itu sebetulnya agak problematik, bukan hanya karena nama-nama surah datang belakangan dan datang dengan beragam nama, tapi juga karena penyusunan yang sempurna mengandaikan adanya kelengkapan ayat. Padahal kita tahu bahwa ayat-ayat al-Qur'an datang secara *piecemeal* (sepotong-sepotong) dalam rentang masa 23 tahun. Ayat-ayat terakhir yang diturunkan secara kronologis, misalnya, adalah ayat-ayat yang kemudian diletakkan pada bagian awal al-Qur'an (yakni al-Baqarah dan al-Maidah). Kenyataan ini mengantarkan kita kepada dua kenyataan yang harus diterima: (i) tidak pernah ada versi al-Qur'an (mushaf) yang lengkap pada masa Nabi; atau (ii) al-Qur'an yang ada pada masa Nabi berbeda susunan dan ukurannya dengan masa pra-'Utsman.

Namun demikian, konsensus panitia pengumpulan al-Qur'an itu tidak berangkat dari nol sama sekali. Susunan yang mereka lakukan berdasarkan beragam susunan mushaf yang beredar ketika itu. Di sini persoalan baru muncul. Beberapa mushaf yang ada ketika itu memiliki susunan surah yang tidak sama. Sebagian mushaf itu menggunakan susunan kronologis, dan sebagian lainnya

19 Secara kronologis, surah pertama yang diterima Nabi Muhammad adalah surah al-'Alaq, yang dalam versi Utsman menjadi surah ke-96. Sedangkan surah (ayat) terakhir, ada beragam pendapat. Ada yang mengatakan surah al-Ma'idah (ayat 3) dan ada yang mengatakan sepenggal ayat dalam surah al-Baqarah (ayat 281).

20 Para sarjana al-Qur'an berbeda pendapat tentang isu ini. Sebagian mengatakan bahwa susunan ayat dan surah bersifat *tawqifi,* yakni lewat petunjuk dari Allah, sebagian lain mengatakan bahwa susunan ayat dan surah merupakan ijtihadi, yakni keputusan para sahabat belaka. Lebih jauh tentang perdebatan seputar ini, lihat al-Suyuthi, *al-Itqan,* vol. 1, hlm. 82.

menggunakan susunan berdasarkan petunjuk Nabi. Karena itu, tidak mengherankan jika kita temukan ada sebagian mushaf yang memiliki jumlah surah lebih sedikit dari mushaf lainnya. Seperti sudah saya singgung di atas, perbedaan jumlah surah ini bisa karena memang kesengajaan atau karena penggabungan dua atau tiga surah menjadi satu. Alhasil, konsensus panitia al-Qur'an pada masa 'Utsman itu memang benar-benar sebuah ikhtiar manusiawi untuk memperoleh sebuah kitab suci yang utuh dan menjadi standar umum.

Aksara Arab dan Standarisasi

Upaya kodifikasi dan standarisasi yang dilakukan 'Utsman boleh dibilang mulus. Tapi, problem baru muncul. Aksara Arab, yang menjadi medium ayat-ayat al-Qur'an, masih dalam bentuknya yang primitif. Penulisan tanpa tanda baca memunculkan problem baru yang bisa berimplikasi bukan hanya pada bunyi kata, tapi juga pada makna dan maksudnya. Sistem tanda baca dalam huruf Arab baru ditemukan pada pertengahan abad ke-7, ketika Abu al-Aswad al-Dua'ali (w. 688), seorang sarjana yang bekerja pada Dinasti Umayyah, mencoba mengatasi berbagai musykil dalam pembacaan al-Qur'an.

Munculnya problematika bacaan disebabkan oleh berbagai persoalan. Jalal al-Din al-Suyuthi dalam *al-Itqan*, menjelaskan bahwa persoalan itu bukan hanya terletak pada absennya tanda baca, tapi juga karena sebagian penulis al-Qur'an bertindak lalai dan gegabah. Dikisahkan misalnya, ayat "*afalam yatabayyan alladzina amanu*" (Q.S. 13:31) ditulis dengan "*afalam yay'as alladzina amanu.*" Ibn 'Abbas, yang mendapatkan ayat itu, mengatakan bahwa penulis ayat itu sedang mengantuk. Contoh lainnya, "*wa qadha rabbuka alla ta'budu illa iyyah*" (Q.S. 17:23) ditulis dengan "*wa wassa rabbuka alla ta'budu illa iyyah.*" Ibn 'Abbas mengomentari

bahwa penulis ayat ini menggunakan tinta secara berlebihan, sehingga huruf *waw* mencemari huruf *sad* hingga menjadi huruf *qaf*.[21]

Berbagai kisah tentang perbedaan bacaan banyak diungkapkan para sejarawan al-Qur'an. Kisah-kisah semacam ini kemudian mendorong munculnya justifikasi-justifikasi baru seputar periwayatan al-Qur'an. Salah satunya adalah sebuah hadis Nabi yang mengatakan bahwa "al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf." Hadis ini, pada mulanya, dimunculkan untuk mengantisipasi kesimpang-siuran bacaan. Terlalu banyak versi bacaan yang muncul, sehingga kaum Muslim merasa tidak pasti tentang yang mana di antara versi bacaan itu yang benar dan mana yang salah. Penilaian benar dan salah menyangkut al-Qur'an adalah sesuatu yang berbahaya, dan karenanya, mereka mengakomodasi semua versi itu dengan memberikan justifikasi hadis Nabi tersebut.

Sebelum al-Qur'an dikodifikasi dan distandarisasikan oleh 'Utsman, tidak banyak isu ragam bacaan yang muncul. Hal ini bisa dimaklumi karena ayat-ayat al-Qur'an lebih banyak dihafal ketimbang ditulis. Tapi, setelah ada penyeragaman, isu keberbagaian versi al-Qur'an tak bisa lagi dibendung. Hal ini bukan hanya karena 'Utsman gagal memusnahkan seluruh "versi cetak" al-Qur'an (*masahif*), tapi juga karena para penghapal al-Qur'an begitu banyak jumlahnya, sehingga mereka sulit untuk diseragamkan.

Abad ketiga dan keempat Hijriah adalah masa-masa yang sulit bagi sejarah standarisasi al-Qur'an. Meski, secara umum, kaum Muslim berpegang pada Mushaf 'Utsmani, tapi mereka—khususnya para sarjana—tetap mengakui adanya ragam bacaan selain Mushaf

21 Al-Suyuthi, *al-Itqan,* vol 2, hlm. 275. Kesaksian Ibn 'Abbas ini sesungguhnya lebih dari cukup untuk menunjukkan bahwa ada kesalahan manusiawi dalam penulisan al-Qur'an, dan karenanya, justifikasi hadis bahwa "al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf" menjadi tidak masuk akal.

'Utsmani. Puncaknya terjadi pada tahun 322 H, ketika Ibn Mujahid (w. 324 H), melakukan penertiban terhadap ragam bacaan yang dianggap semakin "liar." Ibn Mujahid adalah seorang sarjana al-Qur'an yang bekerja pada pemerintahan Dinasti Abbasiyah. Kerajaan Abbasiyah merasa prihatin dengan semakin banyaknya versi bacaan al-Qur'an yang beredar.[22] Lewat dua orang menterinya, Ibn Isa dan Ibn Muqlah, khalifah memerintahkan penertiban bacaan-bacaan al-Qur'an. Lalu, ditunjuklah Ibn Mujahid untuk melaksanakan tugas itu.

Sebagai otoritas yang berkuasa, Ibn Mujahid menyeleksi tujuh versi bacaan di antara puluhan—jika bukan ratusan—versi bacaan lainnya, yakni, versi bacaan Ibn 'Amir (Syam, w. 118 H/736 M), Ibn Kathir (Mekkah, w. 119 H/737 M), Abu 'Amr (Basrah, w. 153 H/770 M), Hamzah (Kufah, w. 156 H/772 M), 'Asim (Kufah, w. 158/778), Nafi (Madinah, w. 169 H/785 M), dan Kisai (Kufah, 189 H/804 M). Keputusan Ibn Mujahid hanya memilih tujuh varian bacaan saja agaknya diinspirasi oleh hadis Nabi yang banyak beredar ketika itu, yakni "al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf." Secara implisit, Ibn Mujahid ingin menegaskan bahwa yang dimaksud "tujuh huruf" dalam hadis itu adalah "tujuh varian bacaan" yang dipilihnya.

Tidak semua ulama menyetujui tindakan Ibn Mujahid. Sebagian mereka menganggap pilihan itu semena-mena dan karenanya mengajukan beberapa versi tambahan yang jumlahnya sangat beragam.[23] Selain "*qira'at al-sab'ah*" (bacaan tujuh) yang dihimpun

22 Pada masa ini, sebuah *genre* penulisan al-Qur'an muncul yang disebut dengan "*kitab al-masahif*" atau "*ikhtilaf al-masahif*." Beberapa sarjana Islam seperti Ibn `Amir (w. 118 H), al-Kisai (w. 189), al-Baghdadi (w. 207), Ibn Hisyam (w. 229), Abi Hatim (w. 248), dan al-Asfahani (253), menulis dan mengoleksi mushaf-mushaf lain selain Mushaf Utsmani. Ibn Abi Daud (w. 316), salah seorang kolektor mushaf paling ternama, mengoleksi tidak kurang dari 10 mushaf yang diatribusikan kepada sahabat Nabi dan 11 yang diatribusikan kepada para tabiin.

23 James A. Bellamy. "Textual Criticism of the Koran." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 121, no.1 (Jan-Mar, 2001), hlm. 1.

oleh Ibn Mujahid, studi al-Qur'an juga mengenal "*qira'at al-asyr*" (bacaan sepuluh).[24] Tapi, sejarah al-Qur'an mungkin adalah sejarah kekuasaan. Sama seperti Mushaf `Utsmani, tujuh varian bacaan yang dibuat Ibn Mujahid adalah pilihan yang hingga kini disepakati oleh sebagian besar kaum Muslim. Ketujuh varian bacaan inilah yang kemudian dicetak dan disebarluaskan ke berbagai negara Muslim. Pada abad ke-20, hanya tiga dari tujuh versi bacaan itu yang banyak beredar, yakni versi Nafi (yang diriwayatkan oleh Warsh), versi Abu `Amr (yang diriwayatkan oleh al-Duri), dan `Asim (yang diriwayatkan oleh Hafs). Al-Qur'an yang berada di tangan kita sekarang adalah al-Qur'an versi `Asim, sedang versi Nafi dan Abu `Amr perlahan-lahan mulai menghilang dari peredaran.[25]

Sebab utama "menangnya" versi `Asim itu karena versi itulah yang menjadi pilihan ketika untuk pertama kalinya al-Qur'an dicetak dengan mesin cetak modern pada 1924. Pencetakan al-Qur'an ini dilakukan di Mesir, dan karena itulah, versi `Asim hingga hari ini juga disebut dengan "Edisi Mesir." Versi `Asim semakin berjaya ketika ia juga dijadikan standar oleh Kerajaan Arab Saudi untuk melakukan pencetakan al-Qur'an secara besar-besaran. Sejak tahun 1970-an, Arab Saudi telah mencetak ratusan juta kopi kitab suci itu untuk disebarkan ke seluruh dunia. Seperti juga Gutenberg yang memulai pencetakan dan standarisasi Bibel, mesin cetak Mesir dan Arab Saudi telah berhasil melakukan standarisasi final bagi al-Qur'an.

24 Tiga versi bacaan lainnya yang kerap disebut sebagai bagian "bacaan sepuluh" adalah Abu Ja'far (w. 130 H), Ya'qub al-Hasyimi (w. 205 H), dan Khalaf al-Bazzar (w. 229 H).

25 Ketika saya kuliah di Yordania (1987-1993), saya masih menemukan al-Qur'an versi ini yang dibawa teman-teman saya asal Maroko. Orang-orang Maroko (dan Maghribi secara keseluruhan) adalah penganut mazhab Maliki atau yang dikenal juga sebagai mazhab Ahli Madinah. Dalam hal varian bacaan pun mereka memilih bacaan yang banyak beredar di Madinah, yakni versi Nafi.

Sakralisasi al-Qur'an

Ortodoksi Islam harus berterimakasih kepada Gutenberg dan teknologi mesin cetak. Mesin cetaklah yang secara ampuh menyetandarkan al-Qur'an. Sejak 1924, al-Qur'an perlahan-lahan menjadi kitab suci yang utuh yang dipercayai kaum Muslim sebagai "kitab suci yang diturunkan dari langit secara *verbatim*."

Namun, mesin cetak, tentu saja, bukan satu-satunya faktor yang membuat al-Qur'an menjadi kitab suci yang begitu sakral. Proses sakralisasi ini telah berlangsung lama, sama tuanya dengan upaya kodifikasi dan standarisasi al-Qur'an itu sendiri. Berikut ini, saya akan mendiskusikan beberapa faktor penyebab sakralitas al-Qur'an.

1. *Kodifikasi, Standarisasi, Unifikasi*

Wahyu pada mulanya bersifat oral. Perintah untuk menuliskan wahyu bukanlah tujuan utama, tapi merupakan pilihan belakangan, dimaksudkan untuk pengabadian dan penyebarluasan.[26] Tidak ada perintah dalam al-Qur'an untuk menuliskan wahyu-wahyu yang diterima. Kata "k-t-b" (akar kata "kitab") dalam al-Qur'an tidak hanya berarti menulis, tapi juga berarti penciptaan[27] dan pewajiban.[28] Namun demikian, al-Qur'an juga beberapa kali menyebut konsep "kitab" sebagai "kitab suci."[29] Gagasan pembukuan al-Qur'an menjadi "kitab suci yang utuh" tampaknya terinspirasi dari keberadaan kitab-kitab sebelumnya dan dari al-Qur'an sendiri yang dinyatakan secara implisit.

Dalam surah al-Baqarah ayat 174, misalnya, al-Qur'an mengutuk

26 Ketika Nabi Muhammad masih tinggal di Mekkah, gagasan penulisan wahyu tampaknya merupakan inisiatif para sahabat perorangan. Nabi tidak melarang inisiatif itu. Bahkan, kemudian dia melarang menuliskan kata-katanya pribadi (yang kemudian dikenal dengan "hadis"), agar tidak tercampur dengan wahyu.

27 Q.S. 3:53; 5:83.

28 Q.S. 2:183; 2:216; 4:77.

29 Q.S. 2:44, 87, 89, 113, 129, 174, 176, 177.

"orang-orang yang menyembunyikan bagian dari al-kitab yang diturunkan Allah." Dalam berbagai ayat, kata "al-kitab" kerap disandingkan dengan "al-hikmah," di mana "al-kitab" merujuk kepada wahyu yang diturunkan Allah kepada Nabi dan "al-hikmah" merujuk kepada ilmu pengetahuan manusia.[30] Yang paling penting adalah ayat dalam surah al-Baqarah ayat 177, di mana Allah menyebut "al-kitab" dalam satu paket keimanan kepada Allah, hari akhirat, malaikat, dan para nabi. Ayat ini kemudian menjadi sendi-sendi "rukun iman," di mana salah satu pilarnya adalah percaya kepada "al-kitab."

Konsekuensi dari ayat-ayat semacam itu sangat jelas, yakni: jika agama-agama sebelumnya, khususnya Yahudi dan Kristen, memiliki "al-kitab," maka agama yang dibawa Nabi Muhammad pun sudah semestinya memiliki "al-kitab." Inilah yang mendorong para sahabat Nabi sejak awal untuk membukukan fragmen-fragmen wahyu yang mereka catat. Namun, seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, proses pembukuan wahyu berjalan rumit. Mushaf pada masa Nabi belum sepenuhnya menjadi "kitab suci" dalam pengertiannya yang datang kemudian. Bukan hanya wahyu pada saat itu lebih banyak dihafal ketimbang ditulis, tapi karena Nabi masih hidup, sehingga tidak mungkin agaknya jika "kitab suci" yang masih tercecer dan dalam bentuknya yang sederhana, akan mengalahkan otoritas Nabi yang bisa dirujuk setiap saat.

Pengumpulan fragmen-fragmen wahyu menjadi satu mushaf merupakan langkah pertama sakralisasi al-Qur'an. Penting untuk dicatat di sini bahwa pada masa awal-awal Islam, istilah "al-Qur'an" sendiri masih merupakan sesuatu yang asing. Sebelum menjadi "al-Qur'an," kumpulan fragmen wahyu itu disebut "al-Mushaf." Evolusi nama dari "al-Mushaf" menjadi "al-Qur'an" sendiri merupakan bagian dari proses sakralisasi yang panjang itu. Para sahabat Nabi berlomba-lomba merekam wahyu dan jika perlu membukukannya

30 Misalnya, Q.S. 2:151, 231; 3:48, 81.

dalam sebuah mushaf. Percobaan yang dilakukan Abu Bakar dan kemudian `Umar, merupakan usaha awal untuk menjadikan al-Qur'an sebagai sebuah kitab suci yang utuh dan satu. Usaha ini kemudian dilanjutkan oleh `Utsman yang tampaknya menuai sukses.

Usaha berikutnya adalah standarisasi dan unifikasi seluruh versi bacaan yang beredar. Seperti sudah disinggung di atas, meskipun 'Utsman berhasil melakukan kodifikasi fragmen-fragmen wahyu menjadi satu dan memerintahkan membakar seluruh mushaf yang ada ketika itu, upaya kodifikasi tidak bisa menertibkan mushaf-mushaf "maya" yang ada di kepala para sahabat dan tabi'in (pengikut sahabat). Alih-alih, persoalan baru muncul, karena versi mushaf hafalan kerap kali berbenturan dengan versi resmi yang dibakukan 'Utsman. Upaya standarisasi al-Qur'an sebetulnya baru benar-benar mencapai puncaknya pada abad keempat, ketika Ibn Mujahid melakukan penyeragaman bacaan, seperti sudah dijelaskan di atas.

2. *Mu'jizat*

Peran mu'jizat sangat penting untuk mendukung karisma dan daya tarik suatu klaim otoritas ilahi. Para nabi selalu memiliki mu'jizat untuk mendukung klaim kenabiannya. Al-Qur'an juga diklaim memiliki "mu'jizat" untuk mendukung klaim keilahiannya.

Para sarjana al-Qur'an sejak lama berbicara tentang *i'jaz* (mukjizat) al-Qur'an. Kendati mereka berbeda pendapat tentang sisi kemukjizatan al-Qur'an, mereka sepakat bahwa al-Qur'an mengandung mukjizat. Dalam *al-Itqan*, Jalal al-Din al-Suyuthi menyebutkan beberapa aspek kemukijazatan al-Qur'an, di antaranya metodenya (*uslub*), keindahannya (*balaghah*), dan kabar gaib yang disampaikannya (*mughayyibat*).[31] Berbeda dengan mukjizat-mukjizat para nabi sebelum Muhammad, kemukjizatan al-Qur'an tak bisa

31 Al-Suyuthi, *al-Itqan,* vol 2, hlm. 149.

dirasakan langsung secara fisik, tapi harus dipahami berdasarkan akal-budi (*bashirah*).[32]

Klaim kemukjizatan al-Qur'an adalah untuk membuktikan bahwa kitab suci ini benar-benar datang dari Allah. Kata-kata yang terkandung di dalamnya merupakan kata-kata yang langsung datang dari Allah secara *verbatim*. Bukti bahwa kata-kata al-Qur'an datang langsung dari Allah, dan bukan ciptaan Muhammad, adalah bahwa tak seorang pun mampu membuat ayat yang mirip dengannya atau menandingininya.[33] Tentang hal ini, al-Qur'an sendiri memberikan semacam tantangan kepada siapa saja yang mampu membuat al-Qur'an tandingan,[34] dan jika tidak mampu, al-Qur'an menurunkan tantangannya menjadi 10 surah,[35] dan jika tak mampu juga al-Qur'an menawarkan satu surah saja.[36] Akhirnya, al-Qur'an sendiri memberi ultimatum bahwa manusia tak akan ada yang mampu membuat satu surah pun untuk menyaingi al-Qur'an. Bahkan jika manusia dan jin bekerjasama untuk membuat satu al-Qur'an yang lain, mereka pasti tak akan mampu membuatnya.[37]

Kendati ada upaya-upaya membuat surah atau ayat yang mirip al-Qur'an,[38] kaum Muslim tetap meyakini bahwa surah-surah atau ayat-ayat tandingan itu tak bisa menyamai—apalagi mengalahkan—al-Qur'an. Anggapan bahwa tak ada yang mampu menandingi al-Qur'an ini kemudian memunculkan teori-teori seputar *i'jaz*, apakah

---

32 *Ibid*.

33 Sebagian musuh-musuh Nabi di Mekkah mengatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an adalah ciptaan Muhammad semata, dan bukan wahyu yang datang dari Allah. Menurut mereka, siapapun bisa membuat ayat-ayat semacam itu. Untuk merespon pandangan ini, al-Qur'an kemudian meresponnya dengan memberikan tantangan membuat surah seperti al-Qur'an.

34 Q.S. 52:34.

35 Q.S. 11:13.

36 Q.S. 2:23, 10:38.

37 Q.S. 17:88.

38 Khususnya pada masa-masa awal Islam, seperti yang dilakukan oleh al-Musaylamah, seorang yang dipercaya mengarang banyak sekali ayat mirip al-Qur'an, namun sayangnya tak banyak yang sampai ke kita.

ketidakmampuan itu karena memang terlalu tingginya kualitas al-Qur'an atau ada campur tangan Tuhan dalam "melemahkan" manusia agar mereka tak bisa melakukannya. Al-Nazzam, seorang tokoh Mu'tazilah mengembangkan konsep "*sharfah*" (pengalihan), yakni bahwa Allah mengalihkan kemampuan bangsa Arab untuk menciptakan al-Qur'an sehingga mereka tak mampu atau tak berselera menciptakan semacam itu. Pandangan ini ditolak oleh sebagian besar ulama, karena gagasan itu mengandaikan campur-tangan Tuhan, dan bukan semata-mata keunggulan al-Qur'an.

Selain dimensi kesusastraan (*balaghah*), sebagian kaum Muslim juga meyakini dimensi lain dari kemukjizatan al-Qur'an, yakni bahwa kitab suci ini dapat "menyembuhkan" berbagai penyakit, baik penyakit psikologis maupun fisik. Sebagain kaum Muslim meyakini bahwa surah-surah tertentu dari al-Qur'an memiliki khasiat khusus bagi pembaca atau pendengarnya.[39] Di Indonesia, surah-surah seperti "Ya Sin" dan "al-Kahfi" dibaca secara rutin, khususnya pada setiap malam Jum'at. Beberapa surah seperti surah "Yusuf" dan "Maryam" dianggap berkhasiat bagi ibu-ibu hamil untuk menambah kecantikan atau kerupawanan anak yang akan dilahirkannya. Para dukun dan tabib biasanya memiliki ayat-ayat favorit yang mereka yakini dapat membantu menyembuhkan pasien-pasien mereka.

3. *Tafsir-Tafsir*

Penulisan tafsir juga memberikan peran yang sangat besar dalam menjadikan al-Qur'an kitab suci yang sempurna. Sejarah penafsiran al-Qur'an sendiri telah ada sejak zaman Nabi. Tentu saja, pada masa ini, upaya penafsiran dilakukan secara verbal dan disampaikan dalam halaqah-halaqah para sahabat Nabi. Beberapa

39 Al-Suyuthi mengarang sebuah kitab berjudul *Hamail al-Zahr fi Fadhail al-Suwar* (para pembawa bunga tentang kehebatan surat-surat), di mana ia menjelaskan khasiat setiap surah dalam al-Qur'an.

sahabat Nabi seperti 'Abdullah bin Mas'ud dan 'Abdullah bin 'Abbas dikenal sangat piawai dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Sejarah penulisan tafsir al-Qur'an baru mulai semarak pada abad ke-3 H/10 M, dimulai oleh Ibn jarir al-Tabari (w. 923 M). Pada mulanya, tafsir adalah upaya untuk memberikan penjelasan kepada ayat-ayat al-Qur'an, tapi dengan semakin berkembangnya tradisi ini, tafsir menjadi sebuah ilmu apologia untuk membentengi al-Qur'an dari kritik dan kecaman.

Selama rentang abad ke-10 hingga abad ke-20 M, tafsir berperan seperti teologi (ilmu kalam) dalam membentengi keilahian al-Qur'an. Peran tafsir sangat besar terutama dalam menjelaskan berbagai kontroversi dan kontradiksi antara ayat-ayat al-Qur'an.[40] Tafsir juga sangat berperan dalam memberikan pembenaran terhadap ayat-ayat yang terlalu irasional atau bertentangan dengan fakta historis.[41] Inti dari semua ini adalah untuk menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang sepenuhnya datang dari Allah dan sesuatu yang datang dari Allah tak mungkin cacat.

4. *Larangan Terjemahan*

Berbeda dari Injil yang sejak awal telah mengalami penerjemahan ke dalam bahasa asing,[42] al-Qur'an tak pernah diterjemahkan hingga orang-orang Eropa melakukannya pada pertengahan abad ke-12.[43] Kitab-kitab klasik *'ulum al-Qur'an* tak pernah membahas

40 Misalnya antara ayat yang menganjurkan untuk membunuh kaum kafir di mana saja kaum Muslim menjumpai mereka (Q.S. 2:191), dengan ayat yang melarang pembunuhan manusia (Q.S. 17:33).

41 Misalnya ayat tentang kisah "Ashabul Kahfi," tentang "Alexander the Great," dan ayat tentang "Penghancuran Ka'bah oleh Abrahah."

42 Bahkan pengumpulan pertamakali kitab suci dilakukan dalam bahasa Yunani. Adapun manuskrip bahasa aselinya, yakni Syriac, sampai hari ini tak pernah dijumpai.

43 Terjemahan al-Qur'an pertama dilakukan oleh Robert of Ketton, seorang pendeta Inggris, ke dalam bahasa Latin pada tahun 1143. Terjemahan ini dinilai sangat buruk karena Ketton tidak menguasai bahasa Arab dengan baik. Terjemahan itu dibantu oleh seorang Muslim asal Cordova, Spanyol. Lebih jauh tentang ini, lihat Harry Clark, "The Publication of the Koran in Latin: A Reformation Dilemma," *Sixtenth Century Journal*, vol. 15, no. 1, Spring 1984.

tentang terjemahan. Kitab *al-Itqan*, yang dianggap karya pamuncak dalam genre studi-studi al-Qur'an, hanya memasukkan bab "tafsir dan ta'wil," dan mengabaikan sama sekali pembahasan tentang terjemahan. Kendati kaum Muslim Arab telah berinteraksi dengan orang-orang non-Arab sejak masa awal Islam, mereka tak pernah memikirkan bahwa al-Qur'an bisa diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa non-Arab.

Para ulama Islam tidak pernah menganjurkan upaya penerjemahan al-Qur'an. Bahkan sebagian mereka melarang dan mengharamkannya. Inilah yang menjelaskan mengapa terjemahan al-Qur'an dilakukan pertama kali oleh orang-orang non-Muslim, khususnya di Eropa, dan bukan oleh orang-orang Islam. Namun, memasuki zaman modern, upaya penerjemahan al-Qur'an tidak bisa lagi dibendung. Seperti dijelaskan dengan sangat bagus oleh M. Ayoub, upaya penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa non-Arab, pada mulanya adalah sebuah kebutuhan untuk membendung misionaris Kristen.[44] Kaum Muslim di negara-negara non-Arab merasa kesulitan berinteraksi langsung dengan kitab suci mereka, sementara para misionaris secara gencar menyebarluaskan kitab suci dengan bahasa lokal di mana kaum Muslim tinggal. Untuk menandingi misionaris ini, para ulama akhirnya membolehkan penerjemahan al-Qur'an.

Kendati demikian, upaya penerjemahan al-Qur'an selalu dikontrol secara ketat. Negara selalu mengambil peran dalam melakukan "penerjemahan resmi," sementara upaya-upaya penerjemahan individual tidak pernah digalakkan, dan kalau perlu dilarang. Kasus terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris oleh Rashad Khalifa (*The Qur'an: The Final Scripture*) dan ke dalam bahasa Indonesia oleh H.B. Jassin (*al-Qur'an Berwajah Puisi*) adalah

44 M. Ayoub, "Translating the Meaning of the Quran: Traditional Opinions and Modern Debates," *Afkar Inquiry*, Vol. 3, No. 5 (Ramadan 1406/May 1986).

contoh betapa penerjemahan al-Qur'an secara individual bisa membahayakan pelakunya. Di atas ini semua, perlu digarisbawahi bahwa para ulama Islam hampir sepakat bahwa terjemahan al-Qur'an sesungguhnya bukanlah al-Qur'an. Al-Qur'an itu, menurut mereka, *untranslatable*, tidak bisa diterjemahkan. Pesannya jelas: bahwa al-Qur'an dalam bahasa Arab adalah sesuatu yang agung, yang suci, yang tak terwakili oleh bahasa non-Arab.

5. *Penciptaan Tabu-Tabu*

Penciptaan berbagai tabu atau larangan menyangkut kitab suci memainkan peran sangat penting dalam proses sakralisasi al-Qur'an. Tabu atau larangan menyangkut al-Qur'an sudah terjadi sejak awal sejarah Islam, namun pada masa itu jumlahnya belum banyak, khususnya karena al-Qur'an sebagai kitab suci belum sempurna. Namun, seiring dengan perkembangan teknologi penulisan dan penjilidan, al-Qur'an sebagai kitab suci juga makin memiliki sakralitas yang dipenuhi berbagai tabu berkaitan dengan cara bagaimana manusia membaca, menyentuh, membawa, dan memperlakukannya.

Jalal al-Din al-Suyuthi mendaftar tak kurang dari sepuluh tabu menyangkut al-Qur'an.[45] Sebagian dari tabu ini merupakan rekayasa belakangan dari para ulama, dan sebagian lainnya memang merupakan tabu yang diciptakan atau diinspirasikan oleh al-Qur'an sendiri. Hadis-hadis Nabi juga memiliki peran penting dalam memperkuat tabu-tabu menyangkut al-Qur'an.

Di antara tabu yang sangat populer menyangkut al-Qur'an adalah bahwa "seseorang tidak boleh menyentuh al-Qur'an jika ia tidak memiliki wudhu." Tabu ini datang dari al-Qur'an sendiri, yang kadang ditafsirkan secara cukup tendensius oleh sebagian ulama. Dalam surah al-Waqi'ah (56) ayat 79, Allah berfirman: *la*

45 Al-Suyuthi. *al-Itqan,* vol 1, hlm. 130.

yamussuhu illa al-mutahharun (tidak ada yang menyentuhnya kecuali orang-orang yang suci). Sebagian besar ulama mengartikan "orang-orang yang suci" adalah orang-orang yang mempunyai wudhu. Tapi para mufasir besar seperti al-Razi dan al-Zamakhsyari mengartikan "orang-orang yang suci" di atas adalah para malaikat, karena konteks ayat itu berbicara tentang kitab suci yang terjaga di surga (*lawh al-mahfudh*).

Larangan menyentuh al-Qur'an merupakan hal penting berkaitan dengan penciptaan tabu seputar al-Qur'an di tengah kaum Muslim. Pengertian "orang-orang yang tidak suci" di atas kemudian meluas, mencakup bukan hanya orang-orang yang tidak berwudhu, tapi juga orang-orang yang dalam katagori fikih disebut "tidak suci," seperti perempuan yang sedang menstruasi, lelaki yang sedang *janabah* (junub), dan orang-orang kafir di luar Islam. Tabu ini juga kemudian diperluas, mencakup bukan hanya praktik "sentuhan" tapi juga "bacaan." Orang-orang yang tak suci itu bukan hanya tak boleh menyentuh al-Qur'an, tapi juga tak boleh membacanya.

Kesucian menjadi syarat utama dalam berinteraksi dengan al-Qur'an. Argumen ini kemudian diperluas lagi, mencakup bukan hanya orang yang menyentuh atau membacanya, tapi juga pada tempat di mana kitab suci itu diletakkan atau dibawa. Para ulama melarang keras membawa atau membaca al-Qur'an di dalam toilet atau kamar mandi. Pengaitan al-Qur'an dengan toilet kerap dianggap sebagai sebuah penghinaan terhadap kitab suci ini.

Pengagungan kepada al-Qur'an juga dilakukan dengan menciptakan tabu-tabu yang dilandasi pandangan dunia Islam secara umum. Misalnya, ada larangan untuk memegang al-Qur'an dengan tangan kiri, karena tangan kiri dianggap jelek. Dalam bentuk lain, tabu-tabu itu dilakukan dengan memberikan anjuran baik, seperti keharusan menyikat gigi (bersiwak) sebelum membaca al-Qur'an. Argumennya mudah ditebak: karena al-Qur'an adalah kata-kata Allah yang suci, maka untuk mengucapkannya, mulut manusia

pun harus dalam keadaan suci dan bersih.[46]

Kesimpulan

Sebagaimana kitab suci lainnya, al-Qur'an adalah produk sejarah manusia. Sebagai sebuah buku, al-Qur'an merupakan hasil dari proses panjang pengumpulan, penyeleksian, pengeditan, dan pencetakan, hingga akhirnya menjadi sebuah kitab suci. Sumber utama penulisan al-Qur'an adalah wahyu yang disampaikan oleh Nabi Muhammad.

Pada mulanya, wahyu bersifat oral dan tidak pernah diniatkan secara sengaja sebagai sebuah kitab suci. Peng-kitab-an adalah upaya belakangan yang dilakukan oleh sahabat Nabi dan para generasi kaum Muslim selanjutnya. Sebagai sebuah proses manusiawi, peng-kitab-an tak lepas dari kekeliruan dan kesalahan manusia. Klaim keterjagaan al-Qur'an,[47] dengan demikian, harus dipahami bukan dalam konteks manusiawi, tapi dalam konteks ilahi.[48]

Kita agaknya harus membedakan antara "wahyu" dan "proses penulisan." Wahyu adalah sesuatu yang tak bisa diperdebatkan. Klaim penerimaan wahyu adalah klaim subjektif yang berada di luar nalar ilmiah. Persoalan wahyu sepenuhnya adalah persoalan keimanan, dan bukan persoalan ilmu pengetahuan. Sementara itu, penulisan adalah proses manusiawi yang bisa diuji dan diterokai secara objektif. Proses penulisan kitab suci, lebih dari sekadar proses penulisan buku, melibatkan berbagai unsur: budaya, bahasa,

46 Sebenarnya ada sebuah hadis Nabi yang mendukung argumen ini, yakni: *inna afwahakum turuqun li a-lqur'an, fatayyibuha bi al-siwak* (mulut-mulut kalian adalah tempat lewatnya al-Qur'an, maka bersihkanlah dengan siwak).

47 Seperti dinyatakan dalam surah 15: 9, *Inna nahnu nazzalna al-dhikra wa inna lahu lahafidzun* (kamilah yang menurunkan al-Qur'an, dan kami pula yang menjaganya).

48 Di sinilah konsep "kitab induk" (*umm al-kitab*) memainkan perannya. Dalam Q.S. 85:22, "kitab induk" merujuk kepada "al-Qur'an ideal" yang selalu terjaga di alam arwah: *bal huwa qur'anun majid, fi lawhin mahfudz* (dialah al-Qur'an yang mulia, yang ada dalam tablet terjaga).

politik, dan kekuasaan. Bentuk final dari kitab suci adalah perjalanan panjang dalam mengakomodasi seluruh unsur ini.

Perdebatan seputar sejarah kitab suci sebaiknya hanya dibatasi pada persoalan proses pembukuan saja, dan tidak mempertanyakan soal "validitas wahyu." Validitas wahyu adalah persoalan lain yang berada di luar konteks penulisan sejarah.

Sakralisasi al-Qur'an berkaitan erat dengan proses pembentukan dan perjalanan wahyu sebagai kitab suci. Sebagaimana proses pembukuan itu sendiri, proses sakralisasi berkembang mengikuti perkembangan sejarah penulisan al-Qur'an. Penyucian (penganggapan sesuai sebagai suci), pada akhirnya, adalah konstruksi sebuah masyarakat. Dia tidak datang begitu saja dari benda-benda yang disucikan itu sendiri.[*]

MELAMPAUI TOLERANSI?: MERENUNG BERSAMA WALZER

Trisno Sutanto

Agaknya sudah klise jika dikatakan bahwa toleransi merupakan persoalan hidup-mati bagi masyarakat yang sangat majemuk seperti Indonesia. Akhir-akhir ini, dengan semakin menguatnya kecenderungan konservatisme serta radikalisasi pandangan maupun praktik-praktik keagamaan, toleransi jadi pertaruhan ultim, apalagi jika persaingan antarkelompok sudah menohok tradisi dan pergulatan paham keagamaan. Di situ sang *liyan* (*the other*) cenderung dipersepsi sebagai orang asing (*stranger*), atau bahkan musuh (lebih halus: pesaing) dalam ranah perebutan jumlah umat sehingga hak-hak konstitusionalnya tidak layak dibela.

Seperti pernah ditunjukkan dengan bagus oleh David Lochhead dalam karya klasiknya mengenai imperatif dialogis yang lahir dari perjumpaan antariman (1988), akar-akar kecurigaan ini tertanam sangat dalam, malah menjadi bagian melekat dalam pembentukan identitas keagamaan. Di dalam setiap tradisi keagamaan, menurut Lochhead, selalu terkandung benih-benih ideologi dan/atau teologi yang bersifat isolasionis (tiap agama hidup dan berkembang dalam *ghetto*-nya sendiri-sendiri), konfrontasionis (yang lain dan yang berbeda adalah pesaing yang perlu dicurigai), dan bahkan kebencian (yang lain dan yang berbeda adalah musuh yang harus ditaklukkan).

Batas-batas ketiganya sangatlah tipis dan kabur, apalagi ketika dikaitkan dengan logika dakhil kekuasaan yang ada dalam setiap tradisi keagamaan.

Karena itu, sekalipun semua agama mendaku bahwa risalahnya ditujukan bagi seluruh umat manusia, dibutuhkan waktu panjang dan perjuangan yang bersimbah darah agar tradisi-tradisi keagamaan dapat menerima paham kemanusiaan universal yang mampu mengatasi paham orang kita versus orang asing. Kesadaran bahwa semua manusia, apa pun latar belakang warna kulit, jenis kelamin, maupun keyakinan yang dipeluknya memiliki keluhuran martabat yang harus dilindungi, dibela, dan diperjuangkan hanya lamat-lamat memasuki kesadaran keagamaan—bahkan dalam banyak hal masih diperdebatkan sampai sekarang.

Di dalam konteks seperti itu esai provokatif Michael Walzer, *On Toleration* (1997), dapat membuka banyak ranah problematis yang menantang jika persoalan toleransi mau dibicarakan secara serius. Saya tidak ingin meringkas teks yang sudah padat itu di sini, tetapi mengambil beberapa rajutan persoalannya sebagai titik berangkat untuk memeriksa praktik-praktik toleransi.

Rezim-rezim Toleransi

Walzer mengambil pendekatan berbeda ketimbang para pemikir yang sibuk mencari kaidah-kaidah universal. Baginya praktik-praktik toleransi—atau, sederhananya, koeksistensi damai kelompok-kelompok masyarakat yang memiliki sejarah, budaya, dan identitas berbeda—harus selalu diletakkan dalam situasi historis-konkret. Soalnya, koeksistensi damai itu dapat mengambil bentuk pengaturan politik yang berbeda-beda, masing-masing dengan implikasinya sendiri-sendiri. Bagaimana pengaturan politik yang terbaik sudah tentu sangat ditentukan oleh sejarah dan budaya masyarakat yang hendak diatur.

Namun, apa yang dimaksud jika seseorang atau suatu kelompok menoleransi orang atau kelompok yang lain? Apa yang dimaksud jika orang berbicara mengenai koeksistensi damai? Toleransi sebagai suatu sikap, menurut Walzer, merujuk pada berbagai matra di dalam suatu garis kontinum begini. Pertama, yang mencerminkan toleransi keagamaan di Eropa sejak abad ke-16 dan ke-17 adalah sekadar penerimaan pasif perbedaan demi perdamaian setelah orang merasa capek saling membantai. Jelas ini tidak cukup dan karenanya dapat dicandra gerak dinamis menuju matra kedua: ketidakpedulian yang lunak pada perbedaan. Di situ sang liyan diakui ada, tetapi kehadirannya tidak bermakna apa-apa. Matra ketiga melangkah lebih jauh: ada pengakuan secara prinsip bahwa sang liyan punya hak-hak sendiri sekalipun mungkin ekspresinya tidak disetujui. Matra keempat bukan saja memperlihatkan pengakuan, tetapi juga keterbukaan pada yang lain, atau setidaknya keingintahuan untuk lebih dapat memahami sang liyan. Posisi paling jauh dalam kontinum ini, yakni matra kelima, tidak sekadar mengakui dan terbuka, tetapi juga mau mendukung, atau bahkan merawat dan merayakan perbedaan, entah karena alasan estetika-religius (keragaman sebagai ciptaan Allah) entah karena keyakinan ideologis (keragaman merupakan tanah subur bagi perkembangan umat manusia).

Walzer mengakui matra kelima itu berada di luar fokus bahasannya. Yang menjadi pusat perhatiannya adalah bagaimana pengaturan politik terbaik yang dapat menjaga koeksistensi damai antarkelompok. Untuk itu dia melacak alur-alur historis apa yang disebutnya sebagai rezim-rezim toleransi dalam sejarah Barat yang memberinya tipe ideal (dalam artian Weber) bagaimana praktik-praktik konkret toleransi berlangsung. Tanpa perlu mengikuti lika-liku argumentasinya yang rumit dan kaya, kelima tipe ideal yang dikemukakan Walzer—kerajaan yang bersifat multinasional, masyarakat internasional, konsosiasional, negara-negara bangsa, dan masyarakat pendatang—membuka ranah problematis yang

sangat kompleks.

Ringkasnya begini: sejarah peradaban Barat yang dikaji Walzer memperlihatkan bahwa kerajaan yang bersifat multinasional merupakan tipe ideal yang paling lama bertahan. Di situ pusat kekuasaan masih utuh dan diwariskan turun temurun, yang menjadi penjamin stabilitas dari teritori yang mencakup berbagai wilayah dan bangsa (karena itu disebut: multinasional). Bangkitnya paham negara-bangsa setelah Reformasi Protestan menjadikan tipe ideal ini kehilangan landasannya. Negara-bangsa juga membawa pergeseran paling penting dalam obyek toleransi, yang akan dibicarakan lebih jauh di bawah ini.

Sementara itu, masyarakat internasional berangkat dari pengaturan kedaulatan negara masing-masing (warisan perjanjian damai Westphalia 1648) yang sekaligus membatasi intervensi suatu negara terhadap kedaulatan negara lain. Sebaliknya, sistem konsosiasional menambahkan elemen kewargaan bersama sebagai obyek toleransi, dan karena itu membuka kemungkinan intervensi negara untuk melindungi hak-hak individu. Penekanan terhadap hak-hak individu sebagai individu semakin berkembang dalam masyarakat pendatang, yang dewasa ini—dengan arus globalisasi—menjadi fenomena dan tantangan paling menentukan di masa mendatang.

Beberapa simpulannya patut dibicarakan lebih jauh. Saya akan membatasi pada tiga aspek krusial.

Tiga Persoalan Krusial

Pertama, perihal obyek toleransi. Kajian Walzer memperlihatkan baru pada negara-bangsa, individu sebagai warga menjadi obyek toleransi. Sejarah panjang kekuasaan memperlihatkan toleransi diberikan hanya pada kelompok, bukan individu. Ini jelas terlihat pada sistem kerajaan multinasional. Karena itu, kata Walzer, “transisi dari ranah kerajaan kepada negara-bangsa yang merdeka merupakan

titik kritis dalam sejarah toleransi."

Pergeseran obyek toleransi ini berimplikasi sangat jauh sebab untuk pertama kalinya, toleransi diberikan pada individu dengan seluruh hak-haknya, dan bukan hanya sebagai anggota kelompok tertentu. Pada sistem kerajaan dengan kekuasaan yang lebih kurang terpusat walau teritorinya dapat mencakup berbagai bangsa (seperti Pax Romana, Kesultanan Ottoman, Kerajaan Majapahit dst.-nya), menurut Walzer, identitas individu cenderung dilihat dan dihargai hanya sebagai bagian dari identitas kelompok di mana individu itu menjadi anggotanya. Sistem ini menoleransi praktik-praktik maupun struktur kewenangan kelompok masing-masing, tetapi bukan tindakan dan pilihan individu per orangan, yakni individu sebagai lelaki dan—apalagi!—perempuan yang mandiri.

Sistem *millet* Kesultanan Ottoman adalah contoh *par excellence* soal ini yang sering disebut sebagai preseden penting model toleransi antarumat beragama. Di situ masing-masing komunitas agama (kata millet memang berarti komunitas agama) yang ada—baik Islam, Kristen Ortodoks, maupun Yahudi—diakui sebagai satuan yang memerintah diri sendiri dan diperkenankan menerapkan hukum agama yang restriktif terhadap individu-individu anggotanya, sekaligus tunduk pada pemerintahan Islam Kesultanan Ottoman. Namun, di sini individu tidak memiliki hak untuk berbeda, atau mengambil tindakan sendiri yang bebas sesuai dengan hati nuraninya.

Ini sangat jelas terlihat, seperti pernah ditunjukkan oleh Will Kymlicka yang bukunya sudah diterjemahkan di sini (2003) pada dua matra kebebasan berkeyakinan yang selalu menjadi persoalan toleransi antarumat beragama: hak individu untuk memilih agama atau keyakinan sesuai dengan hati nuraninya, dan hak individu untuk memiliki pemahaman yang berbeda. Sistem millet tidak memungkinkan baik praktik bidah (mempertanyakan tafsir yang dominan) maupun murtad (memilih keyakinan yang berbeda). Keduanya akan dipandang sebagai kejahatan yang harus dihukum,

bahkan dihukum mati.

Diskusi di atas mengantar kita pada aspek krusial kedua: perihal kekuasaan. Praktik toleransi pada dasarnya adalah praktik kekuasaan. Walzer mengutip adagium Stephen L Carter (1993) yang mahsyur bahwa *the language of tolerance is the language of power*. Dalam sistem kerajaan, kekuasaan yang terpusat menjamin keberlangsungan tatanan yang ada. Sistem millet pada dasarnya adalah upaya menjaga tatanan (harmoni) yang sudah ada lewat politik pembekuan identitas. Munculnya negara-bangsa menggeser pusat kekuasaan dan menempatkannya pada kelompok mayoritas yang akan menggunakan perangkat-perangkat negara demi menjaga kepentingan mereka.

Baru pada negara-bangsa persoalan mayoritas-minoritas mencuat ke permukaan dan menambah kompleks persoalan praktik toleransi. Memang dalam sistem negara-bangsa, pada prinsipnya tidak ada pemaksaan terhadap individu. Akan tetapi, setiap individu mengalami tekanan untuk menyesuaikan diri, yakni berasimilasi dengan nilai-nilai, budaya, adat maupun langgam kehidupan kelompok mayoritas yang dominan. Persoalannya menjadi jauh lebih kompleks jika keragaman kelompok—perbedaan budaya, etnisitas, atau ras—bertumpang tindih dengan ketimpangan kelas sosial-ekonomi. Sejarah mencatat dalam situasi seperti ini, praktik-praktik intoleran bisa berlangsung sangat destruktif.

Ketiga: persoalan identitas yang fragmentaris. Sistem *millet* sesungguhnya merupakan politik pembekuan identitas. Sebagai anggota suatu kelompok (etnisitas, ras, agama, adat, dst), identitas seseorang dianggap sama dengan identitas kelompoknya dan dipandang sebagai sesuatu yang tunggal, utuh, sudah baku, dan tidak dapat berubah. Karena itulah orang tidak dapat menyeberangi batas-batas identitasnya yang sudah dipatok dengan jelas. Politik pembekuan identitas semacam itulah yang sesungguhnya membuat kekuasaan di pusat dapat menjamin keberlangsungan tatanan

sekaligus melanggengkan kekuasaan rezim penguasa. Akan tetapi, sistem ini tidak dapat bertahan di tengah gelombang perpindahan penduduk yang dewasa ini semakin kuat karena arus modernisasi (migrasi internal dalam suatu negara) maupun globalisasi (migrasi antarnegara). Bahkan, arus globalisasi juga mengajukan tantangan fundamental pada sistem negara-bangsa dan mendorong apa yang disebut Walzer sebagai "proyek pascamodern." Untuk memahaminya, kita harus mundur sejenak.

Melampaui Toleransi?

Walzer mengingatkan dua bentuk praktik toleransi yang berkembang dalam sistem negara-bangsa, yakni asimilasi individu dan pengakuan hak-hak kelompok, pada dasarnya merupakan proyek utama politik demokrasi modern. Di situ toleransi dilandaskan pada hak-hak individu sebagai warga tanpa memandang keanggotaannya dalam suatu kelompok primordial. Dengan itu, proyek modernis yang mau memasukkan semua orang ke dalam sistem demokrasi (*the politics of inclusion*, memakai istilah Habermas) dapat berlangsung. Namun, Walzer mengingatkan bahwa proyek ini berwajah ganda: pada satu pihak ada pergulatan untuk masuk menjadi warga yang setara, pada pihak lain—karena tuntutan hak-hak kelompok, khususnya kelompok minoritas, untuk bersuara, memperoleh tempat, dan menjalankan politiknya—dapat juga berarti pemisahan.

Globalisasi menjadikan masalah ini bertambah rumit dan akut. Arus deras kaum pendatang mempersoalkan narasi-narasi dominan identitas yang selama ini mempersatukan negara-bangsa dan menjungkirbalikkan posisi serta relasi mayoritas-minoritas. Dalam tipe ideal kelima, masyarakat pendatang, orang mulai mengalami apa yang selama ini dibayangkan sebagai kehidupan tanpa batas-batas yang jelas—bukankah batas-batas teritorial negara-bangsa

sudah (hampir) tidak berarti sekarang?—maupun tanpa identitas tunggal yang memberi rasa (ny)aman. Semakin banyak orang mengalami, dengan percepatan teknologi komunikasi dan transportasi sekarang, bahwa identitas mereka adalah fragmen-fragmen yang tercerai-berai dari ikatan-ikatan lama yang semakin hilang, tanpa kemungkinan menjadikan rangkaian fragmen itu sesuatu yang utuh lagi. Hasilnya adalah suatu identitas yang fragmentaris, yang dipersatukan hanya oleh garis sambung, *a hyphenated identities!*

Ini sudah tentu menambah kompleksitas persoalan toleransi sebab di situ toleransi harus sekaligus mencakup beberapa tataran: sebagai warga negara-bangsa (walau batas-batas teritorialnya semakin kabur), sebagai anggota kelompok primordial (yang ikatan dan pesonanya makin menghilang), maupun sebagai pribadi yang identitasnya majemuk, fragmentaris, tidak pernah utuh dan tunggal. Walzer menjuluki persoalan itu sebagai proyek pascamodernis yang, menurut saya, akan semakin menjadi persoalan kita semua di masa mendatang.

Saya tidak ingin memasuki persoalan itu secara rinci di sini. Namun, setidaknya tuturan di atas memperlihatkan bahwa konsep toleransi itu sendiri tidaklah memadai untuk menangani kompleksitas persoalan yang ada. Seorang pemikir Kristen Koptik dari Mesir, Milad Hanna (2005), mengingatkan bahwa toleransi, yang sering diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sebagai al-tasâmuh, selalu mengandaikan relasi kuasa yang tidak seimbang sebagai konteksnya. (Ingat diktum di atas: bahwa *the language of tolerance is the language of power*.) Karena itu, ia mengusulkan istilah baru, *qabûlul âkhar*, "menyongsong sang liyan," yang lebih aktif dan egaliter sebagai bahasa baru toleransi. Kata Hanna, "Kata *al-tasâmuh* hanya bermakna ketika ada suatu pihak bersalah, lalu pihak lain menenggang rasa. Sedangkan *qabûlul âkhar* bermakna lebih dalam dan lebih aktif: menerima dan menyongsong orang lain, tidak sekadar bertenggang rasa."

Namun, dengan itu pula, kita sudah menyeberangi batas-batas yang didirikan Michael Walzer dan merambah ranah problematis baru yang harus kita bicarakan dan arungi bersama.[*]

ORIENTALISME, OKSIDENTALISME, ISLAM: MEMPERTIMBANGKAN SUMBANGAN EDWARD SAID

Ihsan Ali-Fauzi

—Untuk Mas Dawam, yang pertamakali mempertemukan saya dengan Said.

Mukaddimah

Mudah-mudahan tetap bermanfaat jika kali ini, dalam rangka ulang tahun ke-65 guru yang terus saya kagumi dan hormati, M. Dawam Rahardjo, saya menulis sesuatu mengenai sumbangan Edward W. Said, khususnya lewat karyanya yang paling berpengaruh, *Orientalism*. Inilah karya yang secara intelektual "mengikat" saya dengan Mas Dawam, begitu saya memanggilnya, setelah saya dinyatakan lulus sebagai salah seorang stafnya di Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) di awal 1990-an. Ringkasnya, untuk sebuah edisi *Ulumul Qur'an*, jurnal yang dipimpinnya dan diterbitkan LSAF, saya ("si keriting yang suka mencuri sandal jepit saya untuk salat Jumat") diminta menulis tinjauan umum tentang Islam dan Orientalisme—dan dalam rangka itulah saya berkenalan dengan karya Said. Yang secara

intuitif kami rasakan waktu itu adalah: Said, lewat karyanya itu, telah membela Islam dari serangan kaum Orientalis!

Setelah itu, khususnya ketika sekolah di AS, saya kembali berurusan dengan Said. Di jurusan sejarah Ohio University, Athens, dosen kami untuk tiga seri kuliah mengenai sejarah Timur Tengah selalu meminta para mahasiswa untuk membaca bagian-bagian tertentu karya Said itu di awal masa kuliah. *Orientalism* juga diseminarkan di matakuliah historiografi, di mana Said disejajarkan dengan E. P. Thompson, Michel Foucault, dan seterusnya. Sementara itu, di jurusan ilmu politik Ohio State University, Columbus, karya Said kami baca dalam kuliah mengenai metode kualitatif dalam ilmu-ilmu sosial. Alhasil, berkali-kali saya dipertemukan dengan Said—mengingatkan saya lagi dan lagi akan Mas Dawam, guru saya di Empang Tiga, Pasar Minggu.

Maka, selain untuk merayakan hubungan saya dengan Mas Dawam, saya berharap tulisan ini juga berguna bagi yang selain kami, ketika kita bersama-sama merenungkan lagi kekuatan dan kelemahan kesarjanaan Said. Tema ini penting dan perlu. Sementara kalangan merasa bahwa tema Orientalisme sudah basi (karena, bukankah Said sudah "menghabisinya"?), bahwa yang diperlukan adalah pengembangan Oksidentalisme (yang dilawankan dengan Orientalisme), seperti dilakukan sarjana Mesir Hassan Hanafi. Saya menolak posisi ini, seperti juga Said belakangan tegas menolaknya. Namun, argumen yang hendak saya kemukakan di sini adalah: sekalipun bermanfaat dalam guncangan yang diakibatkannya kepada rasa percaya-diri kaum yang disebutnya "Orientalis," Said kadang tak kurang berlebihannya. Salah satu ekses sikapnya yang berlebihan itu adalah: karyanya dipahami atau disalahpahami sebagai undangan kepada Oksidentalisme, yang menutup, atau sedikitnya mempersempit, kemungkinan berlangsungnya pertukaran ide dan kesarjanaan antara para sarjana Muslim dan non-Muslim.

Saya akan mengawali tulisan ini dengan secara ringkas menun-

jukkan apa yang dimaksud Said dengan Orientalisme dan apa yang dilakukannya dalam *Orientalism*. Pada bagian ini akan saya singgung juga karyanya yang lain, *Culture and Imperialism*. Bagian ketiga akan mendiskusikan reaksi-reaksi orang terhadap Said, baik yang positif maupun negatif. Selanjutnya, pada bagian keempat, berdasarkan bahan-bahan paling mutakhir dari Said sendiri, termasuk dua pengantar-barunya untuk edisi belakangan *Orientalism*, saya akan memaparkan tanggapan Said atas reaksi-reaksi di atas. Bagian berikutnya, kelima, akan membahas hubungan antara Said dengan kaum Muslim yang merasa bahwa *Orientalism* adalah sebuah karya pembelaan atas Islam. Akhirnya, tulisan ini akan saya tutup dengan evaluasi umum atas sumbangan Said, berdasarkan diskusi saya pada bagian-bagian di atas.

Said tentang Orientalisme dan Imperialisme

Apa yang dimaksud Said dengan Orientalisme? Bagaimana ia mengeritiknya, dalam *Orientalism* dan karya-karyanya yang lain? Di mana dan bagaimana ia melihat hubungan antara Orientalisme dan imperialisme?

Seperti dinyatakannya sendiri (2003 [1978]: 2-3), Said memberi tiga definisi yang saling terkait mengenai Orientalisme. Pertama, definisi yang lebih bersifat akademis, Orientalisme adalah sebuah tradisi akademis. Definisi ini mengacu kepada lembaga lembaga dan sarjana sarjana (para sejarawan, sosiolog, antropolog, filolog, teolog dan lainnya) yang mempelajari Timur dan menghasilkan serangkaian tesis, bahkan doktrin dan dogma, mengenainya. Inilah definisi yang juga banyak digunakan orang, implisit atau eksplisit, ketika mereka bicara mengenai Orientalisme. Ketika mereka membaca kritik Said atas Orientalisme, ini pulalah yang tergambar dalam benak mereka.

Kedua, definisi yang lebih umum: Orientalisme adalah corak

pemikiran (*style of thought*) yang didasarkan atas distingsi epistemologis dan ontologis yang sengaja dibuat antara Timur dan Barat. Dalam corak pemikiran ini, kata Said, Timur dipandang sebagai "yang lain" (*the other*), yang karenanya kemudian Barat bisa "diadakan." Begitulah, sejumlah besar penulis (penyair, novelis, filsuf, teoretikus politik, ekonom, administrator negara kolonial, dan sebagainya) menerima distingsi pokok antara Timur dan Barat sebagai titik tolak untuk menyusun berbagai teori, epik, novel, deskripsi sosial dan paparan politik mengenai Timur (orang orangnya, kebiasaan kebiasaannya, "pikirannya", dan sebagainya).

Dan ketiga, definisi yang lebih bercorak historis dan materialis: Orientalisme adalah jenis pengetahuan Barat yang bertujuan mendominasi, merestrukturisasi, dan mendatangkan kekuasaan atas Timur. Definisi ini dirumuskan Said berdasarkan gagasan Foucault mengenai wacana (*discourse*). Jika kita tidak memandang Orientalisme sebagai wacana, kata Said, sulitlah bagi kita untuk memahami tumbuh suburnya berbagai disiplin sistematis dengan apa kebudayaan Barat mampu mengatur—bahkan memproduksi—Timur secara politis, sosiologis, militer, ideologis, saintifik dan imajinatif pada periode pasca Pencerahan.

Orientalisme dalam definisi ketiga inilah yang terutama dikupas Said dalam *Orientalism*. Orientalisme dalam pengertian ini sangat bertumpu kepada Orientalisme dalam pengertian yang kedua, yaitu sebagai corak pemikiran yang meletakkan "timur" dan "barat" dalam oposisi biner, yang saling bertubrukan. Dengan kata lain, dominasi imperialistik atas "Timur" hanya mungkin dilakukan jika oposisi biner tentang "timur" dan "barat" diterima, dengan timur digambarkan secara stereotipikal sebagai pihak yang selalu kalah dan inferior dari barat. Untuk menopang klaimnya, di sini Said banyak memanfaatkan karya-karya sastra, sesuai dengan keahlian khususnya sebagai ahli sastra perbandingan (*comparative literature*). Sementara itu, Orientalisme dalam pengertian Said

yang pertama, yang—seperti sudah disebutkan—justru lebih umum diketahui orang mengenai Orientalisme, kurang sekali didiskusikan. Seperti akan lebih jauh saya diskusikan nanti, pada titik inilah Said memperoleh banyak kritik yang sulit dijawabnya dengan memuaskan.

Sebelum beranjak ke sana, dan untuk lebih memperjelas butir-butir di atas, khususnya tesis Said mengenai hubungan Orientalisme dan imperialisme, baiklah kita lihat dulu apa yang dilakukan Said dalam *Culture and Imperialism* (1994), yang ia sendiri anggap sebagai perluasan dari *Orientalism*. Dalam karya ini ia mendiskusikan wilayah-wilayah dunia lain di mana ditemukan hubungan antara apa yang ia pandang sebagai Orientalisme dan pengalaman imperialisme di negara-negara seperti India, wilayah yang tidak dikupasnya dalam *Orientalism*. Selain itu, di sini ia juga memberi ruang lebih banyak kepada reaksi-reaksi lokal terhadap imperialisme (dalam bentuk perlawanan dan oposisi), yang diabaikannya dalam *Orientalism*.

Tesis Said tetap sama: bahwa budaya menjadi landasan bagi imperium yang merekayasa "struktur perasaan" orang untuk melakukan kolonisasi. Yang juga sama adalah caranya yang terutama mengandalkan karya-karya sastra untuk membuktikan dan mengelaborasi klaim-klaimnya—hanya saja, kali ini pembahasannya diperkaya dengan memasukkan diskusi tentang opera, puisi, dan laporan media massa. Juga, sebagaimana dalam *Orientalism*, yang menjadi target utamanya adalah karya-karya klasik Inggris dan Perancis.

Sekadar menyebut contoh, apa yang hendak ditunjukkan Said dalam *Culture and Imperialism* kira-kira demikian: dengan memfiksikan inferioritas rakyat India dalam novelnya *Kim*, Rudyard Kipling telah memfabrikasi keunggulan Inggris atas India dan karenanya telah memberi legitimasi budaya bagi yang pertama untuk menjajah dan mendominasi yang kedua. Absennya dunia kolonial dalam sebuah novel, bagi Said, tak dapat dimaafkan: dengan tidak

mendiskusikan secara ekstensif pengalaman kolonialisme di Antigua dan dengan hanya menyebut bahwa ketidakhadiran Thomas Bertram, salah satu tokoh dalam novel *Mansfield Park*, adalah karena ia sibuk di Antigua, novel Jane Austen itu telah memperlakukan kolonialisme sebagai sesuatu yang natural, alamiah, dan tak terhindarkan dalam konteks kebudayaan Inggris, dan karenanya tidak mempersoalkannya.

Penafsiran Said yang demikian didasarkan atas bacaannya atas sebuah teks secara "kontrapuntal." Ia menulis: "pembacaan secara kontrapuntal harus mempertimbangkan kedua proses, yakni proses imperialisme dan proses penolakan atasnya, yang dapat dilakukan dengan memperlebar bacaan kita hingga mencakup apa yang suatu kali dieksklusi secara paksa."[1] Sebagai contoh, ia menyatakan bahwa dalam *L'Etranger*, novel Albert Camus, seluruh sejarah kolonialisme Perancis dan destruksinya atas negara Aljazair, dan kemunculan yang disebut kedua sebagai negara merdeka Aljazair belakangan nanti, harus sama-sama dipertimbangkan. Bagi Said, "setiap teks memiliki *genius*-nya sendiri, seperti halnya tiap wilayah geografis di dunia, dengan pengalamannya sendiri yang saling tumpang-tindih dan dengan sejarah konfliknya sendiri yang saling terkait" (Said 1994: 67).

Seraya menulis secara kontrapuntal, Said juga mendiskusikan fenomena penolakan dan oposisi kalangan yang terjajah pada saat yang sama ketika ia membahas karya-karya klasik Yeats dan Malraux. Khususnya dari teks-teks Fanon dan Cesaire, tetapi juga dari Achebe, Ngugi dan banyak lagi yang lainnya, Said menggarisbawahi tiga tema besar, yang saling terkait, yang berkembang dalam karya-karya resistensi dan oposisi dunia yang dijajah: (1) penegasan akan hak seseorang untuk memandang sejarah sebuah komunitas sebagai

1 Dalam bahasan aslinya: *"Contrapuntal reading must take account of both processes, that of imperialism and that of resistance to it, which can be done by extending our reading of the texts to include what was once forcibly excluded"* (Said 1994: 67).

sesuatu yang penuh, berdiri sendiri, dan integral; (2) gagasan bahwa penolakan dan perlawanan terhadap kolonialisme, jauh dari sekadar sebuah reaksi atas imperialisme, adalah cara alternatif dalam memandang sejarah manusia; dan (3) upaya yang sengaja untuk menghindar dari nasionalisme separatis menuju suatu pandangan yang lebih integratif tentang komunitas manusia dan pembebasan manusia.

Menanggapi Said: Positif dan Negatif

Orientalism membawa pengaruh besar tidak saja di dunia ketiga, atau negara-negara pasca-kolonial, wilayah yang "dibela" Said, tetapi juga di kalangan sarjana tertentu di Barat. Karya itu dianggap berhasil menggoyahkan sendi sendi Orientalisme, setidaknya merontokkan berbagai mitos yang tumbuh di sekitar tembok-kokohnya. Tetapi karya itu juga banyak dikritik. Saya akan mendiskusikan beberapa contohnya di bawah ini.

Tanggapan positif atas tesis Said tak perlu dibahas panjang-lebar lagi; beberapa ilustrasi saja sudah cukup. Pada 2003, bersamaan dengan tahun wafatnya Said (persisnya tanggal 25 September), karya itu dicetak kembali dan diterbitkan sebagai edisi seperempat abad (aslinya terbit pada 1978). Said sendiri sempat memberi pengantar khusus untuk edisi itu, di mana antara lain ia mengatakan bahwa karyanya sudah diterjemahkan ke dalam 36 bahasa. Ini prestasi mengagumkan untuk sebuah karya yang tak gampang dibaca, karena ketika buku itu selesai ditulis pada 1977, tak satu pun penerbit mau menerbitkannya.

Said juga menceritakan surat-menyuratnya dengan Albert Hourani, koleganya seorang peneliti Islam asal Inggris. Kata Hourani, akibat kritik Said terhadap Orientalisme, ia dan rekan-rekannya agak ragu menggunakan istilah "Orientalisme," karena sekarang sulit menggunakan istilah itu dalam pengertian yang

netral (Said 2003 [1978]: 340). Hal senada pernah dikemukakan Charles Kurzman (2004: 293), sosiolog spesialis Iran. Katanya, ia pernah berada dalam sebuah seminar di mana para peserta saling bercanda sambil menyebut satu sama lain dengan nada seperti "Dasar Orientalis!" sebagaimana kita di Indonesia mungkin bercanda sambil bilang: "Dasar NU!" atau "Dasar PKI!" Lalu, Fazlur Rahman pernah menggunakan istilah "Orientalis Muslim" untuk menunjuk kepada para sarjana Muslim yang mengkaji Islam secara historis dan "objektif," tetapi yang juga sama sekali tidak mau menyentuh wilayah Islam normatif. Dengan demikian, mereka dinilai Rahman tidak akan banyak memberi kontribusi bagi masa depan kaum Muslim (1982: 95).

Saya juga merasakan atmosfir itu di Indonesia. Tumbuh sebagai mahasiswa di pertengahan tahun 1980-an, ketika karya Said sedang ramai dibicarakan, saya ikut merasakan pengaruh karya itu—entah dengan hanya mendengar tentangnya dari orang, atau karena membaca terjemahan Indonesianya oleh Penerbit Salman, yang sulit saya sekali pahami. Belakangan, kami yang tumbuh di era itu kembali diingatkan akan tesis-tesis Said, ketika Amien Rais menyinggungnya dalam pengantarnya untuk buku Bernard Lewis (1991), sarjana Barat yang juga paling sering dikritik Said. Demikianlah, ketika menerjemahkan *The Political Language of Islam* (diterbitkan Gramedia, Jakarta, dengan judul *Bahasa Politik Islam*), karya Bernard Lewis yang lain, saya harus memberi pertanggungjawaban penerjemah di situ, sambil melengkapi apa yang dikritik orang darinya.

Di luar bidang studi-studi Islam, karya Said amat berpengaruh misalnya dalam karya-karya para sarjana, umumya antropolog dan sejarawan India, yang menyebut diri mereka "Subaltern Studies Group." Dalam *Selected Subaltern Studies*, yang disunting Ranajit Guha dan Gayatri Spivak (1988), Said menulis kata pengantar yang menyambut baik kontribusi kesarjanaan kelompok itu.

Inspirasi *Orientalism* untuk kelompok Subaltern Studies diungkapkan Partha Chatterjee, salah seorang pentolannya. Dalam esai yang didedikasikan khusus untuk Said, Chatterjee mengakui bahwa "*Orientalism* adalah sebuah buku yang berbicara tentang hal-hal yang saya rasakan sudah lama saya ketahui, tetapi yang untuk mengungkapkannya saya tidak memiliki bahasa yang pas. Seperti banyak karya besar lainnya, karya itu tampak menyatakan untuk pertamakali apa yang selalu ingin kita katakan" (1992: 194; lihat juga Chatterjee 1993).

Karya Said juga sudah turut melahirkan apa yang di Amerika disebut sebagai "Said-isme tanpa Said" (*Saidism without Said*). Ini tampak misalnya dalam *Silencing the Past*, karya Michel-Rolph Trouillot. Bahkan tanpa menyebut nama Said atau mengutip buku Said dalam karyanya, dalam karya itu tesis Said mengenai hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan beresonansi kuat. Ditulis sejarawan Haiti, buku itu berargumen bahwa penulisan sejarah bukanlah sebuah pekerjaan independen yang imun dari dan berada di luar hubungan-hubungan kekuasaan; justru hubungan kekuasaan itu adalah jantung penulisan sejarah. Trouillot membahas apa yang disebutnya sebagai "pembisuan" (*silences*) dalam penulisan sejarah, yang mencirikan perbedaan antara historisitas 1 (sejarah sebagaimana hal itu berlangsung di masa lampau atau kebenaran historis) dan historisitas 2 (sejarah sebagai sesuatu yang dikatakan pernah berlangsung atau sejarah naratif). "Pembisuan" di sini lebih dari sekadar "ketiadaan," karena "membisukan" (*silencing*) berarti—seperti ditulis Trouillot—"sebuah proses yang aktif dan transitif: seseorang 'membisukan' sebuah fakta atau seseorang lainnya sebagaimana peredam suara membisukan bunyi tembakan sebuah pistol" (1995: 48).

Tetapi tidak semua orang menyambut baik klaim-klaim Said – bahkan, beberapa bekas pengikutnya belakangan ikut mengeritiknya. Kritik-kritik atas Said datang dari beberapa jurusan. Di bawah ini

saya diskusikan yang paling umum saja.

Pertama, Said dianggap melakukan generalisasi berlebihan dari studi terbatas yang dilakukannya. Menurut David Kopf, seorang sejarawan, Said telah mengabaikan fakta bahwa "wakil-wakil tertentu dari kelompok elite di wilayah jajahan juga memiliki sikap yang ambivalen dan respons yang berbeda-beda tentang budaya masyarakat Timur yang terjajah" (1988: 296). Jadi tidak ada yang khas "barat" dan orientalis dalam sikap atau penilaian bahwa budaya Timur itu inferior, misalnya. Selain itu, Said juga dikritik karena basis studi historisnya amat lemah. Tesisnya mengenai hubungan antara imperialisme dan orientalisme, misalnya, tidak memperoleh dukungan kuat dari sejarah Inggris dan Jerman, dua negara dengan tradisi imperialisme dan Orientalisme yang terbalik. Logikanya, klaim Said mensyaratkan bahwa tradisi Orientalisme di Inggris sangat kuat, untuk menopang imperialisme Inggris yang juga kuat. Tetapi, seperti disebutkan sahabatnya sendiri Albert Hourani: "Tidak ada negara di mana tradisi [Orientalis] lebih lemah dibandingkan dengan di Inggris Raya" (1992: 65). Sementara itu, Jerman, negara dengan tradisi Orientalisme paling kuat di Eropa, malah tidak memiliki negara jajahan, seperti pernah disinggung Gyan Prakash (1995: 226). Karena alasan-alasan di atas, Said dituding sama essensialis dan stereotipikalnya dengan Orientalis yang dengan keras dikritiknya. Dan karena alasan ini pula, sejumlah pengikut Said kemudian mulai meninggalkannya, dimulai oleh Sadik Jalil Al-`Azm, yang menganggap Said telah melakukan apa yang disebutnya "Orientalisme terbalik" (1981).

Kedua, klaim-klaim Said dianggap berada pada titiknya yang paling nadir ketika orang ingin menelisik lebih detail hubungan antara sebab dan akibat dari tema yang dikupasnya, yaitu antara Orientalisme dan imperialisme. Ini khas kritik yang bermula dari keinginan untuk melihat bukti-bukti empirik (saintifik) dari tuduhan Said. Masih terkait dengan kritik pertama di atas, Said

melulu berbicara mengenai motif, yang secara langsung dan seperti mekanis ia tempelkan begitu saja sebagai bagian inheren dari imperialisme.

Pertanyaannya: bagaimana dengan *internal colonialism*, ketika "timur" dijajah oleh elite "timur" sendiri, seperti sudah disinggung di atas? Kemudian, sebagaimana dikatakan Ernest Gellner), hasil studi seorang sarjana atau peneliti tidak selamanya terkait dengan niat awalnya, misalnya sebagai "suruhan" pemimpin imperialis. Bukankah sutu ilmu yang dimaksudkan bahkan untuk mengabdi kepada kekuasaan, atau kepada apa pun, sebaiknya didasarkan kepada cara kerja yang objektif? Logika ini mengisyaratkan bahwa motif dan metode kerja ilmu penetahuan bisa dipisahkan, apalagi jika diasumsikan bahwa metode yang salah, atau penerapan suatu metode yang baik secara salah, justru bukan pengabdian yang baik kepada motif. Oleh sebab itu, bukankah pemisahan antara *insider* dan *outsider* menjadi makin tidak relevan?

Ketiga, *Orientalism* dikritik sebagai sebuah buku yang memiliki motif politik. Buktinya: kritik-kritik senada sebelumnya sudah ada, setua Orientalisme sendiri, misalnya oleh Anoar Abdel Malek (1963). Tapi pengaruhnya tidak sebesar pengaruh buku Said. Maka karya ini penting karena ia ditulis oleh seorang anak Palestina yang sedang dizalimi Israel, mengajar kesusastraan Inggris di Columbia, dalam bahasa Inggris yang *keren*, dan seterusnya. Ia juga makin menjadi penting karena pada tahun yang sama ketika ia terbit, revolusi Iran terjadi, Hizbullah berdiri, dan seterusnya, yang makin meramaikan politik Timur Tengah.

Kritik keempat datang dari kalangan yang cukup dekat dengan posisi teoretis Said sendiri, seperti yang diwakili dengan baik oleh James Clifford (1988). Menurut Clifford, Said tidak konsisten dengan pendekatannya, tidak setia pada *discourse*-nya Foucault. Pada titik-titik tertentu, untuk menopang humanismenya, Said berubah menjadi apolog yang tidak rasional. Misalnya, untuk

menjelaskan mengapa karya Massignon amat baik dan simpatik pada Islam dan Arab, padahal ia adalah orang Orientalis Perancis, Said perlu melangkah jauh sekali mencari penjelasan, sampai ia kemudian menemukan bahwa Massignion itu ... "genius" (2003 [1978]: 269).

Akhirnya, saya harus memberi ruang khusus kepada Bernard Lewis, yang paling sering dikritik Said. Menurut Lewis, buku Said itu mengejutkannya sebagai "salah satu alam-raya alternatif yang disukai para penulis fiksi ilmiah." Akibat buku itu, "istilah 'Orientalisme' dikosongkan dari kandungan maknanya yang sebelumnya dan diberi makna yang sepenuhnya baru—yakni perlakuan yang tidak simpatik atau memusuhi orang-orang Timur. Lebih buruk lagi, bahkan istilah-istilah 'tidak simpatik' dan 'memusuhi' ini pun sudah diberi makna baru, yang berarti tidak mendukung kredo atau tujuan perjuangan tertentu yang sedang populer dewasa ini" (Lewis 1993: 109, 1000). Di antara kredo yang tidak disukai itu, lanjut Lewis, adalah tabu terhadap "generalisasi mengenai kelompok-kelompok etnis, ras, dan agama," yang terus dikecam Said. Kata Lewis lagi, seraya menyinggung Said: "Kini kita hidup di sebuah masa di mana generalisasi etnis apa pun akan dipandang sebagai sejenis penghinaan—atau telah menggantikan penghinaan sebagai serangan paling jahat yang tak-terkatakan, dalam pengertiannya yang paling harafiah" (Lewis 2000: 3-4).

Said tentang Para Pengeritiknya

Sejauh yang saya ikuti, tidak semua kritik-kritik di atas dijawab Said, khususnya yang terkait dengan metode: soal riset historis dan kelemahan karya fiksi sebagai bukti faktual; menjelaskan sebab dan akibat; dan lainnya. Terhadap kritik-kritik itu, dalam satu pasasi Said malah menulis: "Saya senang bahwa buku saya telah melahirkan reaksi-reaksi yang demikian." Katanya juga, "Orientalism

adalah sebuah buku partisan, bukan sebuah mesin teoretis" (2003: 339). Jawaban Said ini sama sekali tidak memuaskan. Kita patut terus bertanya: kalau ia sebuah karya yang partisan, apakah masalah metode dan pembuktian menjadi tidak relevan? Atau, apakah metode yang digunakannya tidak bisa dipertukarkan dengan metode-metode lain dalam sebuah ruang uji metodologis?

Dalam "Afterword" (1994), Said berkali-kali menekankan afiliasi antara Orientalisme dan, misalnya, imajinasi kesusastraan dan kesadaran imperial. Ia juga menyatakan, "tidak ada paralel yang lebih kentara antara kekuasaan dan pengetahuan di dalam sejarah filologi modern ketimbang yang ada dalam kasus Orientalisme" (2003: 343). Tetapi lagi-lagi jawaban ini tidak memuaskan. Bagi mereka yang mengharapkan bukti-bukti empirik atau mekanisme logis hubungan sebab-akibat dalam menjelaskan fenomena sosial, sekadar *afiliasi* atawa *paralel* antara dua hal itu bukanlah bukti yang cukup.

Tapi Said memang mengkritik keras perkembangan ilmu sosial di Amerika yang disebutnya telah "mendehumanisasi" objek penelitiannya dan menyepelekan karya-karya fiksi sebagai bukti ilmiah. Ia menulis:

> Salah satu aspek yang amat mencolok dari perhatian ilmu-ilmu sosial baru Amerika terhadap Timur adalah pengabaiannya yang luar biasa terhadap karya-karya sastra. Anda bisa membaca berhalaman-halaman tulisan seorang ahli mengenai Timur Jauh dan tidak pernah menemukan satu pun rujukan kepada kesusastraan. Apa yang tampaknya jauh lebih penting bagi para ahli wilayah ini adalah "fakta," yang tentangnya sebuah naskah kesusastraan hanyalah pengganggu [atau sumber yang justru mengacaukan—IAF]. Akibat keseluruhan dari pengabaian yang luar biasa ini, dalam kesadaran Amerika modern tentang Timur Islam atau Arab, adalah terus dibiarkannya wilayah itu dan manusia yang hidup di dalamnya dikebiri secara konseptual, direduksisi menjadi "sikap," "kecenderungan," statistik: pendek kata, didehumanisasi. (Said 2003: 291)

Sekalipun membantu kita di dalam menjelaskan mengapa Said menggunakan karya-karya kesusastraan dalam mendukung klaim-klaimnya, pernyataan Said ini tidak menjawab pertanyaan para pengeritiknya di atas.

Said juga tidak memberi pembelaan terhadap kritik Clifford yang menyebut humanismenya sebagai humanisme yang "residual" (versus Foucault, yang lebih setia pada *discourse*) dan perlakuannya terhadap persoalan *agency*, aktor-aktor di wilayah jajahan, sebagai "sentimental." Pembelaan Said: ia memang memisahkan diri dari Foucault, karena sementara Foucault anti-humanis, ia maunya humanis; bahwa ujung perjumpaan timur dan barat tidak mesti *cul de sac*, bahwa pembebasan itu sesuatu yang mungkin. Ia harus memisahkan diri dari Foucault karena ia ingin menjelaskan kemungkinan terjadinya perubahan, dislokasi, dan *displacement* di dalam hubungan antara "Timur" dan "Barat."[2] Said hendak mengatakan bahwa posisi di persimpangan itu mungkin, posisi yang disebutnya sebagai *interstices*. "*Homelessness as a home!*" adalah metafor yang sering dikutipnya—mengingatkan kita pada "berumah di atas angin"-nya Rendra.

Tapi Said tegas membela *Orientalism* sebagai karya yang tidak menggeneralisasi. Menurutnya, ada saja Orientalis yang baik, seperti Marshal Hodgson (2003: 341). Di ujung buku edisi terakhirnya, Said sendiri berbicara mengenai Clifford Geertz dan

---

2 Berikut ini beberapa penegasan lain Said mengenai posisi humanistiknya. Di "Preface" tahun 2003, ia menulis: *"I have called what I try to do 'humanism,' a word I continue to use stubbornly despite the scornful dismissal of the term by sophisticated post-modern critics. By humanism I mean first of all attempting to dissolve Blake's mind-forg'd manacles so as to be able to use one's mind historically and rationally for the purpose of reflective understanding and genuine disclosure. Moreover, humanism is sustained by a sense of community with other interpreters and other societies and periods: strictly speaking, therefore, there is no such a thing as an isolated humanist"* (2003: xxiii). "Preface" juga ditutup dengan seruan kepada humanisme: *"And lastly, most important, humanism is the only, and I would go so far as to say, the final resistance we have against the inhuman practices and injustices that disfigure human history"* (2003: xxix).

beberapa sarjana lain yang dikaguminya (2003: 325-326). Kata Said: yang saya deskripsikan itu adalah Orientalis sebagai *guild*, sebagai sebuah sistem pemikiran yang tertutup, yang selalu mengabdi kepada kekuasaan imperial! Dalam konteks yang sama, Said juga membedakan antara Orientalisme yang "laten" dan yang "manifes."

Dalam "Afterword" (1994) dan "Preface" (2003), juga sejumlah wawancara, Said memberi contoh-contoh bukti lain yang makin memperkuat tesisnya mengenai kekhususan "Timur"-nya (Arab dan Islam) di mata "Barat." Misalnya, Bernard Lewis berkali-kali disebutnya sebagai "sejarawan favorit Gedung Putih," yang memiliki hubungan erat dengan Samuel Huntington dan Dick Cheney.[3] Said juga mengajukan argumen: kalau tidak ada hubungan khusus yang imperialistik antara "Barat" dan "Islam" atau "Arab," mengapa nilai jual atau reputasi indologi atau sinologi jauh berada di bawah reputasi Orientalisme? Akhirnya, Said sempat menyinggung (3) Tentang mengapa Islam, Said menulis:

> Menurut saya, minat Eropa kepada Islam didorong bukan oleh rasa ingin tahu, melainkan oleh ketakutan akan sebuah pesaing yang monoteistik, yang secara budaya dan militer bisa menandingi agama Kristen. Para sarjana Eropa yang awal mengenai Islam, seperti sudah ditunjukkan oleh banyak sejarawan, adalah para ahli polemik Abad Pertengahan yang menulis untuk menyingkirkan ancaman gerombolan kaum Muslim dan upaya pengkafiran. Dalam satu dan lain cara, kombinasi ketakutan dan permusuhan itu terus bertahan hingga saat ini, dalam kepedulian baik yang sifatnya kesarjanaan atau bukan terhadap sebuah Islam yang dipandang sebagai bagian dari sebelah dunia lain – Timur – yang

3 Samuel P. Huntington adalah ilmuwan Harvard yang terkenal karena tesisnya mengenai "Benturan Peradaban." Seperti diakuinya sendiri, istilah itu, *the clash of civilization*, ia pinjam dari sebuah tulisan Bernard Lewis berjudul "The Roots of Muslim Rage" (1996: 212-213). Sementara itu, Dick Cheney adalah Wakil Presiden AS, di bawah George Bush. Mengenai kedekatan Lewis dan Cheney, bukti baru akan memperkuat klaim Said: tanggal 6 Juni 2006 lalu, perayaan ulang tahun ke-90 Lewis dihadiri oleh Cheney.

secara imajinatif, geografis, dan historis dikontraposisikan sedang mengancam Eropa dan Barat.[4]

Dalam debat khusus mengenai *Orientalism* yang ditaja Middle East Study Association (MESA), tahun 1986, yang antara lain menampilkan Said sendiri dan Bernard Lewis, Said mengeluhkan dominasi media massa khususnya di Amerika oleh kekuatan lobi Yahudi yang pro-Israel. Ia mengimplikasikan bahwa stereotipe-stereotipe yang muncul di sana disebabkan kesengajaan besar karena kuatnya lobi-lobi Yahudi. Ia juga menyebutkan bahwa koran-koran dan majalah besar di Amerika telah dan akan hanya menampilkan para *experts* tertentu yang selalu mendukung pandangan mengenai Timur Tengah dan Islam yang sudah ter-Orientalisasi-kan, seperti pernah ditulisnya dalam *Covering Islam*. Kita bisa menambahkan: serandainya Said masih hidup, ia tentu akan memperoleh amunisi baru dengan laporan Seymor Hirst tentang Abu Gharib, diterbitkan pertamakali di *The New Yorker*, di mana para petinggi AS menggunakan karya Raphael Patai, *The Arab Mind*, untuk menginterogasi para tahanan Irak, yang kemudian menimbulkan skandal internasional besar beberapa tahun lalu.

Keterangan dari Said yang terakhir ini rasanya sulit dibantah. Sekalipun demikian, pembelaannya itu tidak secara langsung menjawab sejumlah pengeritiknya, khususnya mereka yang mempertanyakan basis historis dan empirik dari klaimnya yang pokok, yakni hubungan antara Orientalisme dan imperialisme, seperti dikemukakannya dalam *Orientalism*. Klaimnya mengenai Orientalisme sebagai

4 Edisi Inggrisnya: *"As I suggest, European interest in Islam derived not from curiosity but from fear of a monotheistic, culturally and militarily formidable competitor to Christianity. The earliest European scholars of Islam, as numerous historians have shown, were medieval polemicists writing to ward off the threat of Muslim hordes and apostasy. In one way or another that combination of fear and hostility has persisted to the present day, both in scholarly and non-scholarly attention to an Islam which is viewed as belonging to a part of the world – the Orient – counterposed imaginatively, geographically, and historically against Europe and the West."* (Said 2003: 343).

sebuah gilda mengandung tautologi: seorang Orientalis pasti akan menghasilkan gambaran mengenai Timur yang buruk dan inferior, karena penggambaran yang buruk mengenai Timur adalah bagian esensial dari Orientalisme. Sekalipun ia mengklaim memisahkan Orientalisme yang "laten" dari yang "manifes," pada kenyataannya, yang kita temukan dari Said adalah Orientalisme yang selalu manifes—sebab, jika tidak demikian, maka itu bukanlah Orientalisme.

Pertanyaan kita: Apakah Raphael Patai harus dipersalahkan karena bukunya dimanfaatkan anak buah Donald Rumsfeld dalam skandal Abu Ghuraib? Apakah fenomena Bernard Lewis (atau Daniel Pipes, atau John L. Esposito, atau lainnya) adalah sesuatu yang niscaya akan terjadi ketika seorang orang Barat mempelajari Timur? Atau, bukankah hal itu lebih mudah dijelaskan jika kita lebih spesifik lagi melihat keterlibatan seorang sarjana di dalam upayanya mempengaruhi politik hubungan internasional sebuah negara (seperti kepentingan AS di Timur Tengah, dalam kasus Lewis), atau politik pemberitaan media, dan/atau kekuatan lobi Yahudi di AS yang memang kuat? Pendeknya: dengan kita melokalisasi persoalan yang kita hadapi dan menginvestigasinya lebih dalam dan teliti. Pada Said, semua agenda persoalan itu tampak tidak saja tumpang tindih, tetapi juga saling menopang—seperti dicerminkan tiga definisinya mengenai Orientalisme di awal tulisan ini. Karena alasan ini, bahkan Homi K. Bhaba, yang memiliki posisi teoretis dekat dengan Said, berkeluh-kesah. Katanya: "Pada Said selalu saja ada penegasan bahwa kekuasaan dan wacana sepenuhnya berada di tangan si penjajah—sesuatu yang merupakan penyederhanaan historis dan teoretis" (1983: 25).

Oksidentalisme: Said Membela Islam?

Pada titik ini menarik untuk membahas reaksi sebagian kaum Muslim atas terbitnya *Orientalism* dan reaksi-balik Said sendiri

atas reaksi itu. Seperti sudah disinggung, kritik Said dalam *Orientalism* telah menumbuhkan literatur yang disebut Oksidentalisme. Yang paling terkenal di Indonesia adalah karangan sarjana Mesir Hassan Hanafi, *al-Muqaddimah fi 'Ulum al-Istighrab*, diterbitkan Yayasan Paramadina. Bagaimana Said menanggapi tumbuhnya literatur seperti ini?

Dari banyak respons yang diterima Said sehubungan dengan terbitnya *Orientalism*, salah satu yang paling disesalinya adalah bahwa ia dituduh menyuarakan "anti-Westernisme" dan karenanya membela Islam. Ada dua argumen di sini, yang kadang disajikan secara bersamaan. Pertama, klaim yang diatributkan kepadanya bahwa Orientalisme adalah "simbol miniatur" dari Barat dan mewakili Barat secara keseluruhan. Karenanya, lanjut argumen ini, seluruh Barat adalah musuh dunia Arab dan Islam—dan Cina, dan Iran, dan seterusnya. Kedua, berdasarkan klaim di atas, maka Barat dan Orientalisme (keduanya kini saling tumpang-tindih) telah *mengacak-acak* Islam dan Arab. Konsekuensinya, tulis Said, "sekadar keberadaan Orientalisme dan orientalis sudah cukup sebagai dasar untuk mengedepankan pandangan yang persis kebalikannya, yakni bahwa Islam itu sempurna, bahwa agama itu menawarkan satu-satunya alternatif (*al-hal al-wahid*), dan seterusnya" (2003: 330). Dalam posisi ini, kritik Said atas Orientalisme sama dengan dukungan atas Islamisme atau fundamentalisme Islam.

Di mata Said, ini karikatur bagi sebuah buku yang semangat dasarnya adalah anti-essensialisme, yang skeptis terhadap segala bentuk penandaan kategoris seperti Timur dan Barat. Dan, tambahnya, "saya tidak punya minat, juga kemampuan, untuk membela Islam." Karena alasan anti-essensialisme ini, maka Said jelas menolak Oksidentalisme, yang juga disebutnya sebagai "Orientalisme Terbalik." Dalam sebuah wawancara ia menyatakan: *"For Orientalism in reverse, there's a literature on this throughout the Islamic world—"Occidentosis": all the evils in the world come from*

the West" (Said 2001: 221).

Anti essensialisme Said bermula dari argumen berikut. Baginya, sejarah manusia adalah sejarah bikinan manusia; dan karena perjuangan demi penguasaan wilayah adalah bagian dari sejarah yang dibikin manusia itu, maka demikian juga halnya dengan perjuangan dalam memperebutkan makna historis dan sosial. Said menyatakan, tugasnya sebagai seorang sarjana, dan tugas setiap sarjana yang kritis, adalah mengaitkan kedua medan perjuangan itu—termasuk menguliti konstruksi identitas yang diciptakan dalam rangka memenangkan perjuangan itu. Baginya, dalam konteks inilah "Timur" dan "Barat" sebagai identitas dibentuk; sebagiannya empirik dan sebagian lainnya imaginatif, dalam rangka memenangkan kontes di dalam menafsirkan sejarah manusia (2003: 332).

Dalam pandangan Said, Islam dan kaum Muslim di mana-mana juga demikian—pada mereka selalu terjadi kontes di dalam menafsirkan sejarah dan doktrin. Dalam pandangannya, basis epistemologis inilah yang tidak dipahami kaum fundamentalis Muslim. Katanya: "*Fundamentalism's epistemological mistake is to think that 'fundamentals' are ahistorical categories, not subject to and therefore outside the critical scrutiny of true believers, who are supposed to accept them on faith*" (2003: 333). Bagi kaum fundamentalis, Orientalis berbahaya karena mereka mengutak-atik fondasi itu dan meragukannya. Dan karena buku Said menunjukkan kelemahan dan bahaya Orientalisme, maka buku itu telah membela Islam.

Ini tentu salah baca yang luar biasa terhadap *Orientalism*. Tetapi mengapa? Kata Said, ini karena dua alasan. Pertama, orang jauh dari siap untuk menerima tesis bahwa realitas manusia itu terus-menerus *being made and unmade*, di mana sesuatu semacam esensi yang stabil terus diancam. Kedua, ada alasan politis dan ideologis mengapa anti-essensialismenya sulit diterima. Di luar dugaannya, akhir 1970-an dan seterusnya ditandai oleh turbulensi politik yang luar biasa di Timur Tengah, yang membuat orang

harus memutuskan posisi antara "kita" lawan "mereka."

Tentang yang pertama, Said tegas menolaknya, seperti sudah disebutkan. Tetapi, menyangkut yang kedua, posisi Said tidak terlalu tegas. Ia mengakui konteks politik di atas, mengenai turbulensi politik di Timur Tengah, bersamaan dengan masa penerbitan *Orientalism*. Ia juga mengkorfirmasi pernyataan Musallam tentangnya (dalam resensi *Orientalism* di *MESA Bulletin*), bahwa bukunya itu tidak akan lahir dari seorang yang tinggal misalnya di Aljazair. Dalam *Out of Place*, otobiografinya, Said juga mengakui bahwa ada dorongan dari *personal lost* dan seterusnya, yang membuatnya bergairah menulis *Orientalism*. Selain itu, diakuinya juga bahwa ia amat dipengaruhi oleh pernyataan Karl Marx dalam *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, yang diletakkannya dalam epigraf bukunya: "Mereka [Timur] tidak dapat mewakili diri mereka sendiri; mereka harus diwakilkan."[5] Jadi Said sadar bahwa ia benar-benar harus bicara dengan *tone* tinggi untuk didengar: kalau tidak dalam buku sendiri, di mana lagi?

Tetapi Said juga segera menyatakan bahwa ia tidak memaksudkan bukunya itu sebagai "sebuah program politik untuk merestorasi sebuah identitas dan nasionalisme yang sedang tumbuh (2003: 337). Pertanyaannya kemudian adalah: apakah pembelaan ini berarti penolakan terhadap tuduhan bahwa ia menulis *Orientalism* untuk tujuan politik? Kalau ya, bukankah ini melemahkan argumen Said sendiri megenai "causal effect" antara motif imperialisme (*power*) dan hasil akhir Orientalisme (*knowledge*)?

Terlepas dari itu, menarik diperhatikan bahwa hingga 1994, ketika Said menulis "Afterword" untuk edisi baru *Orientalism*, ia melaporkan bahwa bukunya itu belum diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. (Padahal, di Israel, terjemahan buku itu sudah terbit awal 1980-an.) Ini disebabkan karena penerbit Arabnya ingin agar

---

5 Edisi Inggrisnya: *"They cannot represent themselves; they must be represented."*

Said menghilangkan bagian-bagian tertentu bukunya yang mengkritik negara-negara Arab tertentu, termasuk PLO yang pernah dibantunya. Tetapi Said tidak pernah mau melakukannya, karena "dalam semua karya saya, saya pada dasarnya tetap bersikap kritis atas nasionalisme yang mau menang sendiri dan tidak kritis" (2003: 337). Menurut Said, perbedaan dalam cara dunia Arab menerima bukunya dari belahan dunia lain adalah "indikasi yang akurat tentang bagaimana dekade-dekade kekalahan, frustrasi, dan ketiadaan demokrasi telah mempengaruhi kehidupan intelektual dan kultural di wilayah Arab" (2003: 339).

Akhirul Kalam

Apa yang dapat disimpulkan dari diskusi di atas mengenai kesarjanaan Edward Said? Saya sendiri ingin mengambil tiga kesimpulan berikut. Pertama, sekalipun secara intuitif menarik untuk mengikuti klaimnya mengenai hubungan antara Orientalisme dan imperialisme, saya sulit menerima metode dan data-data historis yang digunakannya untuk menunjang klaim itu. Saya mungkin bisa dipersuasi untuk menerima metode dan pendekatan Said, tetapi *I wish I could hear more* darinya mengenai sarjana-sarjana Orientalis seperti Ignaz Golziher dan Theodore Noldeke, atau H.A.R. Gibb dan, lebih khusus lagi, Wilfred Cantwell Smith, yang dulu sering saya baca sebagai mahasiswa IAIN dan sudah banyak jasanya di dalam mengembangkan kajian-kajian keislaman (*Islamic studies*). Dari Said, yang saya baca sebagian besarnya adalah penulis-penulis seperti Gustav Flaubert atau Jane Agusten, yang tidak saya baca untuk memahami Islam dan realitas kaum Muslim.

Kedua, saya bersimpati dengan posisi Said yang selalu kritis terhadap kebijakan luar negeri negara-negara Barat yang umumnya tidak menunjang penyelesaian kasus penindasan Israel atas bangsa Palestina. Saya juga bersimpati dengan kritik Said atas standar

ganda yang dimainkan banyak pemerintah Barat dalam soal demokratisasi dunia Arab. Kritik-kritiknya atas model reportase media massa Barat mengenai Islam dan kaum Muslim juga selalu saya baca dengan penuh gairah. Tetapi saya kira hal-hal itu bisa dipisahkan dari Orientalisme sebagai sebuah disiplin ilmu. Tidak semua Orientalis sama dengan Bernard Lewis—dan seorang Orientalis tidak harus menjadi seperti Bernard Lewis.

Ketiga, sekalipun ia sendiri mungkin tidak mengakuinya, saya melihat bahwa posisi Said sebagai ahli sastra perbandingan, yang darinya ia menulis *Orientalism*, bisa dipisahkan dari posisinya sebagai cendekiawan bebas yang sedang membela kalangan yang tertindas seperti di Palestina. Posisi kedua Said inilah yang lebih banyak diketahui kaum Muslim. Sayangnya, dengan pengetahuan itulah mereka membaca, atau salah membaca, *Orientalism*, dan dari sana tumbuh kesimpulan bahwa karya Said itu adalah pembelaan atas Islam. Genre Oksidentalisme berkembang dari sini, sesuatu yang oleh Said sendiri ditangisi. Dengannya, karya-karya Orientalis makin dijauhi dan kita tengah menyaksikan makin berkembangnya pemiskinan intelektual!

Akhirnya, sambil menutup tulisan ini, izinkan saya untuk kembali ke Mas Dawam. Sepuluh tahun lebih yang lalu, atas dorongan Mas Dawam, saya menulis "Orientalisme di Mata Orientalis" di jurnal *Ulumul Qur'an*. Tulisan itu didasarkan bukan atas karya Said yang saya diskusikan di atas, melainkan atas karya Maxim Rodinson, seorang Marxis dan pengkaji Islam, dalam *Europe and the Mystique of Islam* (1987). Saya pilih karya itu karena dua alasan, salah satunya adalah karena reputasi Rodinson bagus di mata Said, *guide* pertama saya.

Dalam karya-karya Said, Rodinson sama sekali tidak disinggung kecuali untuk dipuji dan didukung, bahkan dipinjam gagasan gagasannya. Dalam *Orientalism*, Said menyebut *Islam and Capitalism* nya (1966) sebagai "studi penting" pertama yang mampu mematah-

kan dominasi klise klise Weberian mengenai Islam yang "bertahan dengan baik secara harfiah selama ratusan tahun." Bersama orientalis lain seperti Jacques Berque dan Roger Owen, ia juga dikategorikan Said sebagai cendekiawan dan kritikus yang terdidik dalam disiplin disiplin orientalisme, yang "benar benar mampu membebaskan diri mereka dari ikatan ikatan ketat ideologi lama" (Said 2003 [1978]: 259; 326 327). Sementara itu, dalam *Covering Islam* (1981), selain secara tegas menyokong sejumlah metode Rodinson dalam memahami penafsiran kaum Muslim atas Islam dan sejarahnya secara bertanggungjawab, ia juga memuji liputan liputan Rodinson mengenai Islam yang dipublikasikan *Le Monde*. "Rodinson benar benar mahir atas subjek tersebut. Ia kenal bahasanya, ia kenal agamanya, ia paham ilmu politiknya. Tidak ada anekdot. Tidak ada kutipan kutipan sensasional..." tulis Said (1981: 16, 53 54, dan 87). Tidak heran, kalau tentang kedua orang ini, Leonard Binder berkomentar: "Edward Said ... menunjukkan kekagumannya pada karya Rodinson, dan ia, sebagaimana Rodinson, membela Islam dari kritik kritik atasnya" (1988: 214).

Apakah benar Said membela Islam? Pertanyaan ini sudah dijawab di atas: Binder jelas salah besar! Kita lupakan saja. Sekarang: apa kata Rodinson mengenai *Orientalism*-nya Said? Berikut saya kutipkan pendapatnya, apa adanya:

> *Orientalism* nya Said mencapai sukses yang besar dan tak diduga. Terdapat sejumlah gagasan bernilai di sana. Manfaatnya yang besar, dalam pandangan saya, adalah pada goncangannya atas rasa puas diri sejumlah orientalis, seruannya kepada mereka (yang diragukan keberhasilannya) untuk mempertimbangkan sumber sumber dan kaitan kaitan gagasan gagasan mereka, dan untuk tidak lagi melihat mereka sebagai bersifat alamiah, (dengan) kesimpulan atas fakta fakta yang tanpa praduga, (orang orang) yang meneliti tanpa prasangka. Namun, seperti biasanya, kekokohan militansinya berulangkali telah menjerumuskannya untuk menyajikan pernyataan pernyataan berlebihan. Soal ini menonjol

> karena, sebagai spesialis dalam bidang kesusastraan Inggris dan perbandingan, ia tidak menguasai karya karya praktis (teknis— IAF) kaum orientalis. Adalah terlalu mudah untuk memilih, seperti yang dilakukannya, hanya orientalis orientalis Inggris dan Perancis sebagai target. Dengan berbuat begitu, yang dijadikan targetnya hanyalah wakil wakil kekuatan kolonial yang kejam. Tetapi onentalisme sudah ada sebelum munculnya kekuatan kekuatan kolonial di atas, dan pionir pionir orientalisme kerapkali malah orang orang dan negara negara Eropa lainnya, yang sebagiannya tidak memiliki negara jajahan. Said terlalu sering terjerumus ke dalam perangkap perangkap yang kita, kaum Komunis tua, sudah terjerumus ke dalamnya sekitar empat puluh tahun lalu.... Pertumbuhan orientalisme berkaitan dengan ekspansi kolonialisme Eropa dalam suatu cara yang lebih halus dan ruwet ketimbang yang dibayangkannya. Lebih dari itu, kecenderungan kecenderungan nasionalistiknya telah mencegahnya dari (keharusan untuk) mempertimbangkan, antara lain, studi studi atas peradaban peradaban Cina dan India yang biasanya diakui sebagai bagian dari garapan orientalisme. Baginya, *Orient* (Timur) terbatas hanya pada *East* (Timur) nya sendiri, yakni Timur Tengah. Negara negara Muslim di dunia Arab (padahal, empat di antara lima orang Muslim bukanlah orang Arab), dan bahkan negara negara Arab di Barat, kurang mendapat perhatian dalam penafsirannya. (Rodinson 1987: 130-131)

Tulisan saya lebih dari sepuluh tahun lalu itu saya tutup dengan kutipan di atas. Dan sekarang, sesudah beberapa kali “berjumpa” dengan Said, saya masih senang dengan kutipan di atas. Apa pun kesimpulan saya tentang Said, saya ingin berterimakasih kepada Mas Dawam yang telah memperkenalkan saya kepadanya.[*]

Bibliografi

Abdel-Malek, Anouar. 1963. “Orientalism in Crisis.” *Diogenes* 44: 103-140.

Al-‘Azm, Sadik Jalal. 1981. “Orientalism and Orientalism in Reverse.” *Khamsin* 8: 5-26.

Bhabha, Homi K. 1983. "The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse." *Screen* 24: 18-36.

Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chatterjee, Parta. 1992. "Their Own Words?: An Essay for Edward Said." Hlm. 194-220 dalam Michael Sprinker (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*. Cambridge: Blackwell.

———. 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Clifford, James. 1988. "On *Orientalism*." Dalam *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Guha, Ranajit and Gayatri Chakravorty Spivak (ed.). 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.

Kopf, David. 1980. "Hermeneutics versus History." *Journal of Asian Studies* 39: 459-506.

Lewis, Bernard. 1993. "The Question of Orientalism." Hlm. 99-118 dalam *Islam and the West*. New York: Oxford University Press.

———. 2000. *A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters, and History*. New York: Random House.

Rais, Amien. 1991. "Kata Pengantar." Hlm. 3-16 dalam Bernard Lewis, *Kebangkita Islam di Mata seorang Sarjana Barat*. Tanpa penerjemah. Bandung: Mizan.

Rodinson, Maxime. 1987. *Europe and the Mystique of Islam*. Translated by Roger Veinus. Seattle and London: Near Eastern Studies, University of Washington.

Said, Edward W. 1981. *Covering Islam*. New York: Vintage Books.

———. 1988. "Foreword." Dalam Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*. New York and Oxford: Oxford University Press.

———. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

———. 2001. "*Orientalism* and After." Hlm. 208-232 dalam Gauri Viswanathan (ed.), *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*. New York: Vintage Books.

———. 2003 [1978]. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

ANTI-LIBERALISME DARI KANAN: UNTUNG ADA MAS DAWAM!

Ahmad Sahal

Beruntung Islam Indonesia punya Dawam Rahardjo. Bukan hanya karena ia, seperti kita tahu, merupakan salah satu "aktor intelektual" pembaharuan Islam Indonesia. Bukan hanya lantaran ia tak henti-henti merawat kebebasan berpikir dan mencari dalam Islam. Tapi lebih dari itu, Dawam juga selalu berada di garis depan dalam melawan fasisme agama. Setidaknya itu terbukti ketika ia dengan lantang menentang fatwa MUI yang mengharamkan liberalisme, sekularisme, dan pluralisme.

Fasisme agama? Ada baiknya di sini saya bercerita tentang Eropa. Sebetulnya, jauh sebelum MUI mengharamkan liberalisme, sekularisme, dan pluralisme, Joseph de Maistre dan Carl Schmitt sudah lebih dulu melakukannya.

Maistre adalah pemeluk Katolik militan Perancis yang hidup di abad ke-18. Ia merupakan pendukung setia monarki absolut yang getol menyerang Revolusi Perancis. Obsesinya adalah memulihkan kembali otoritas kekristenan di tanah Eropa dan menghancurkan sekularisme yang mendasari sistem liberal. Maistre menulis dengan gaya yang elok, tetapi isinya menebar teror terhadap siapa pun yang berbeda dengannya. Warna kekerasan yang kental dalam esai-esainya begitu menakutkan sehingga Isaiah Berlin menyebut pikiran

Maistre sebagai "asal muasal fasisme."

Sementara Carl Schmitt adalah ahli hukum dan politik terkemuka Jerman yang hidup di awal abad ke-20. Sebagai pengagum Maistre, Schmitt sangat terobsesi dengan tegaknya otoritas kekuasaan di Jerman yang bisa tegas membedakan antara kawan dan musuh. Ia menghujat liberalisme dan pluralisme yang dianggapnya membikin Jerman jadi lembek. Mei 1933 Schmitt terang-terangan mendukung fasisme. Ia secara resmi bergabung dengan Nazi, berbarengan dengan Martin Heidegger.

Corak antiliberalisme dari pemikir kanan, seperti Maistre dan Schmitt, ini berbeda sekali dengan warna antiliberalisme yang datang dari kalangan kiri. Kaum Marxis, kita tahu, memang keras menampik liberalisme yang dianggap sebagai ideologi kelas pemilik modal untuk menyembunyikan dan melanggengkan eksploitasi mereka atas kelas proletar. Kebebasan individu yang menjadi tema inti liberalisme di mata kaum Marxis tidak lain hanyalah kebebasan borjuasi untuk kepentingan diri mereka semata. Liberalisme, dengan begitu, niscaya melahirkan ketidakbebasan sosial karena yang terjadi adalah ketidakadilan dalam masyarakat.

Namun, kritik Marxis terhadap liberalisme sesungguhnya tidak sampai pada penolakan terhadap dasar pijakan liberalisme, yakni Pencerahan. Bahkan bisa dikatakan, Marxisme dan liberalisme sama-sama merupakan anak kandung dari Pencerahan. Bukankah keduanya sama-sama mengusung tema kebebasan manusia, menjunjung tinggi rasionalitas, dan percaya kepada the idea of progress? Titik tengkar di antara keduanya adalah dalam soal bagaimana ide-ide Pencerahan direalisasikan.

Ini jelas berbeda secara diametral dengan antiliberalisme Maistre dan Schmitt. Maistre menggempur liberalisme karena liberalisme dianggap mengudeta otoritas ilahiah di muka bumi ini dan menggantinya dengan otoritas sekular berdasarkan rasionalitas. Sementara Schmitt mengharamkan liberalisme karena liberalisme

terlalu bersandar pada humanisme abstrak sehingga tidak bisa lagi membedakan mana kawan mana musuh. Dengan kata lain, yang digempur di sini bukan sekadar liberalisme, melainkan juga dasar pijakan liberalisme itu sendiri: rasionalitas dan humanisme yang notabene merupakan esensi Pencerahan.

Akan tetapi, apa itu liberalisme? Liberalisme adalah ekspresi "kebebasan modern" dalam arti yang dirumuskan Benjamin Constant, tokoh liberal Perancis yang hidup sezaman dengan Maistre. Dalam ceramahnya yang monumental di Athenee Royal Paris pada tahun 1819 berjudul "Kebebasan Kuno Dibandingkan dengan Kebebasan Modern," Constant menegaskan bahwasanya kebebasan modern yang ia saksikan di Perancis, Inggris, dan Amerika adalah temuan baru modernitas yang secara diametral berbeda dengan kebebasan kuno. Kebebasan modern yang dimaksud Constant terutama menyangkut kebebasan individu menikmati kehidupan privatnya tanpa direcoki campur tangan negara.

Ini berbeda dengan kebebasan yang dikenal pada masa republik kuno, seperti Athena, Sparta, dan Roma. Saat itu kebebasan lebih mengacu kepada keterlibatan aktif setiap warga dalam urusan publik. Kebebasan saat itu juga lebih berkenaan dengan keaktifan warganya membela negaranya dari penguasaan asing. Karena itu, kebebasan kuno erat berhubungan dengan gairah berperang membela negara maupun menguasai negara lain. Berpolitik dalam konteks ini bertaut erat dengan sikap rela mati membela keyakinan kolektif dan mempertahankan negara dari dominasi asing dan serangan musuh dari luar.

Menurut Constant, salah satu faktor penting yang menyebabkan pergeseran konsep kebebasan dari artinya yang kuno menjadi yang modern adalah semakin dominannya perdagangan di Eropa. Perdagangan berperan penting dalam menjinakkan gairah perang dan fanatisme kelompok dan agama. Dalam dunia dagang, yang bermain bukan pertaruhan hidup dan mati, melainkan negosiasi

dan kompromi. Pada akhirnya gairah peran dan fanatisisme menjadi majal, digantikan oleh gairah damai, toleransi, dan pemenuhan kepentingan diri (*self-interest*).

Dalam konteks semacam itulah tumbuh kesadaran tentang pentingnya hak-hak individu, pemeliharaan pluralisme dan toleransi, pembatasan peran negara, dan kehendak untuk mengatur kehidupan politik sebagai kontrak rasional antara penguasa dan yang dikuasai. Inilah saya kira esensi konsep liberalisme.

Dalam perkembangannya, liberalisme juga menjadi semakin kukuh dengan naiknya gerakan Pencerahan di abad ke-18 yang menempatkan rasionalitas manusia sebagai patokan dalam dunia keilmuan dan pengaturan kehidupan publik. Para pendukung Pencerahan mengucapkan selamat tinggal kepada absolutisme tatanan lama dan mencoba membangun tatanan baru berdasarkan akal budi. Optimisme tentang datangnya zaman baru, yakni zaman akal budi, merupakan hal yang jamak saat itu. Para pemikir, seperti Voltaire, David Hume, dan the philosophes, berbicara tentang sejarah yang bergerak linier menuju kemajuan bagi kemanusiaan.

Theophobia dan Hilangnya "the Political"

Bagi Joseph de Maistre, liberalisme dan Pencerahan adalah kutukan. Sebagai fanatikus Katolik yang setia pada monarki absolut, Maistre begitu resah melihat manusia Eropa pada zamannya, yang menurutnya merayakan kebebasan dan meninggalkan gereja. Ia menuduh liberalisme sebagai biang keladi semua itu.

Menurut Maistre, dosa tak terampunkan dari liberalisme adalah sikapnya yang "theophobik": mengudeta kedaulatan Tuhan di muka bumi dan menggantinya dengan rasionalitas. Theophobia ini terbit dari watak dasar pendukung liberalisme yang membangkang terhadap segala jenis otoritas dari luar dirinya dan hanya mengikuti dirinya sendiri. Kaum liberal melihat Tuhan sebagai simbol tertinggi

dari otoritas yang hendak mereka tumbangkan. Jadinya mereka theophobik.

Selain itu, kaum liberal menyatakan kehidupan publik mesti dikelola berdasarkan semacam kontrak rasional antara penguasa dan dikuasai. Bagi Maistre, pandangan semacam ini berbahaya karena bisa membawa anarki. Akal manusia adalah instrumen yang ringkih yang tidak layak dijadikan patokan. Manusia adalah makhluk yang bodoh, kanak- kanak yang cenderung mengikuti hawa nafsunya sendiri. Institusi buatan manusia dengan demikian tidak akan tahan lama karena apa yang didirikan oleh akal, dengan mudah dirobohkan oleh akal juga.

Karena itulah Maistre menuntut agar manusia dikontrol oleh otoritas mutlak yang tak bisa salah. Kedaulatan mesti terletak di luar wilayah manusia karena hanya Tuhan-lah sumber kedaulatan yang sesungguhnya. Absolutisme merupakan hal niscaya karena otoritas didirikan untuk membuat manusia yang kanak-kanak takluk dan tunduk. Hukum harus dibalut dengan aura kesakralan ilahiah. Dengan cara itulah manusia akan tunduk. Mereka akan tunduk pada kekuasaan kalau tahu mereka tidak bisa menciptakan maupun merubuhkan kekuasaan itu.

Atas dasar itu semua, Maistre mengharamkan liberalisme dan berupaya memulihkan kembali tatanan Kristiani. Di sini Maistre menampilkan diri sebagai inkuisitor agung yang melihat manusia dengan tatapan mata menghukum. Kekristenan baginya adalah semacam pedoman untuk menghakimi siapa saja yang ia anggap musuh, yang ia sebut sebagai *le secte*. Yang termasuk dalam *le secte* adalah kaum liberal, rasionalis, pendukung Revolusi Perancis dan Revolusi Amerika, *the philosophes*, juga Protestan, dan Yahudi sekular. Merekalah yang menggoncang absolutisme kekuasaan yang bersendikan agama dan menggantikannya dengan tatanan berdasar rasionalitas semata. Mereka semua, kata Maistre, mesti dibabat.

Pada zamannya, suara Maistre memang lenyap tertelan gemuruh

optimisme Pencerahan. Namun, genderang perang terhadap liberalisme dari Maistre rupanya ditabuh kembali dengan kencang di awal abad ke-20 di Jerman oleh Carl Schmitt. Berbeda dengan Maistre yang bermaksud memulihkan kembali otoritas absolut berdasar agama, perhatian Schmitt adalah menegakkan otoritas politik yang kukuh dan bisa tegas membedakan mana kawan mana musuh.

Schmitt hidup pada suatu masa ketika Jerman berada dalam titik nadir: dihinakan karena kalah dalam Perang Dunia I dan kondisi ekonomi yang bonyok. Dalam suasana seperti itu, Jerman mengadopsi sistem demokrasi liberal seperti dipraktikkan oleh Republik Weimar yang penuh gejolak, tidak stabil, dan lembek.

Dalam konteks semacam itulah Schmitt menegaskan pentingnya konsep *the political*, yakni distingsi yang tegas antara kawan dan musuh. Yang dibutuhkan Jerman, menurut Schmitt, adalah tegaknya otoritas yang tegas dan mutlak dalam mengambil keputusan dan mampu mendefinisikan siapa musuh bersamanya.

Dengan ini, Schmitt sebenarnya menghantam posisi liberalisme yang menurutnya telah memerosotkan politik menjadi hanya sekadar ajang bagi kompromi, tawar-menawar, dan negosiasi. Kaum liberal yang melihat politik dengan perspektif dunia perdagangan pada akhirnya mematikan gairah sesungguhnya dari politik, yakni kerelaan mati demi membela suatu keyakinan.

"Liberalisme", kata filosof Spanyol, Ortega Y Gasset, suatu kali, "mau berbagi ruang dengan musuhnya, apalagi kalau musuhnya lemah." Sikap semacam ini dimungkinkan karena liberalisme mencantolkan diri pada humanisme yang melampaui batasan ras, agama, dan suku. Itulah sebabnya liberalisme menerima pluralisme.

Di mata Schmitt, posisi semacam ini justru menunjukkan betapa kaum liberal gagal memahami makna sesungguhnya dari *the political*. Ini jelas suatu pertanda kelembekan karena mereka tidak bisa lagi membedakan dengan tegas siapa kawan siapa musuh.

Akan tetapi, obsesi Schmitt yang begitu menggebu dengan the political dan hujatannya yang tanpa kompromi terhadap liberalisme dan pluralisme pada akhirnya membawa dia mendukung Nazi.

Optimisme dan Pesimisme terhadap Manusia

Mengapa Maistre menuduh liberalisme sebagai theophobia? Mengapa Schmitt mengampanyekan pemberangusan terhadap liberalisme dan pluralisme? Saya kira salah satu penyebabnya adalah karena mereka berdua gagal total dalam melihat apa yang bernilai pada liberalisme. Pada hemat saya, liberalisme bernilai karena ia pada dasarnya merupakan kombinasi dari dua cara pandang terhadap manusia, katakan saja cara pandang yang optimistis dan pesimistis.

Optimisme yang saya maksud adalah pandangan yang melihat manusia sebagai makhluk yang bisa mengatur diri mereka sendiri dan pada saat yang sama bisa berkembang ke arah kemungkinannya yang paling kaya. Optimisme inilah yang mendasari demokrasi karena esensi demokrasi adalah mengatur diri sendiri (*self rule*). Optimisme ini pula yang oleh John Stuart Mill, dalam traktatnya, *On Liberty*, dianggap sebagai alasan kenapa kebebasan individu dan pluralisme harus dipertahankan dari ancaman tirani mayoritas. Karena, hanya dengan kebebasan dan keragaman pandanganlah manusia bisa menuju penyempurnaan diri ke tingkat yang paling optimal. Juga hanya dengan kebebasan manusia selalu memperbaiki kesalahannya.

Namun, bersamaan dengan itu, liberalisme juga melantunkan ketidakpercayaan (*distrust*) terhadap manusia, termasuk mereka yang berkuasa. Liberalisme memandang manusia dengan tatapan curiga. Manusia tidak digambarkan sebagai sosok yang ikhlas tanpa pamrih dan memikirkan orang lain, melainkan sosok yang culas, ambisius, dan hanya memikirkan diri sendiri. Inilah yang saya

sebut pandangan pesimistis terhadap manusia (atau realistis?).

Atas dasar kecurigaan semacam inilah liberalisme melembagakan kontrol dan pengawasan terhadap kekuasaan. Ungkapan James Madison, salah satu founding fathers Amerika, di dalam *The Federalist Papers* menarik untuk disimak. *"If men were angels no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal control on government would be necessary."* Karena manusia bukan malaikat, maka kontrol internal dan eksternal terhadap kekuasaan menjadi niscaya.

Kombinasi antara optimisme dan pesimisme tersebut mendorong kaum liberal mendesain suatu sistem yang menampung kepercayaan terhadap kebaikan manusia, melembagakan kecurigaan terhadap watak manusia, dan mengakui bahwa manusia bisa salah, tetapi bisa belajar dari kesalahannya. Hasilnya adalah suatu sistem yang sebenarnya tidak asing bagi kita: demokrasi konstitusional. Membangun sistem yang mengakui ketidaksempurnaan nya sendiri dan membuka diri untuk diperbaiki terus-menerus, itulah konsep politik liberal. Di sini politik adalah ajang kompromi, tawar-menawar, dan upaya pemecahan masalah yang berlaku sementara. Politik tidak diartikan sebagai kawasan yang absolut karena ditopang oleh kata-kata Tuhan yang tak bisa salah dan berlaku abadi. Karena dengan begitu kita akan melupakan fakta bahwa penguasa bukanlah malaikat. Kontrol terhadap kekuasaan menjadi tidak jalan. Setiap kritik dan koreksi terhadap kekuasaan akan dituduh sebagai menentang hukum Tuhan. Di samping itu, klaim keabadian juga membikin kita abai untuk mengoreksi apa yang salah dalam sistem.

Pada titik inilah saya kira letak utama kesalahan Schmitt yang mencemooh politik sebagai ajang kompromi. Juga kesalahan Maistre dan para penghujat liberalisme dan sekularisme. Mereka melihat liberalisme dan sekularisme sebagai sebentuk pembangkangan terhadap otoritas Tuhan. Mereka menuduh tatanan rasional yang ringkih itu akan membawa kehancuran.

Padahal, yang sesungguhnya terjadi, liberalisme membangkang untuk tidak mencurigai penguasa bertopang klaim ilahiah. Hanya karena berjubah agama tidak lantas mengubah penguasa menjadi malaikat. Ia tetap manusia yang harus dicurigai dan dikontrol. Lagi pula, apa salahnya rasionalitas ringkih. Bukankah kalau kita menyadarinya sejak awal kita justru bisa lebih rendah hati untuk memperbaikinya di kemudian hari.

Selain itu, dalam kasus Maistre, saya menduga dendamnya yang membara terhadap sekularisme sedikit banyak juga terkait dengan pengalaman hidupnya melihat Revolusi Perancis yang cenderung berwatak antiklerikal. Dalam arti ini, sekularisme memang terkesan anti-agama karena dengan keras menghantam lembaga keagamaan yang ada. Namun, mesti diingat bahwa saat itu gereja Katolik di Perancis dianggap berada dalam satu paket dengan absolutisme *ancien regime*, sementara proyek Pencerahan adalah menghapuskan absolutisme.

Namun, antiklerikalisme di Perancis bukanlah satu-satunya model sekularisme yang pernah ada. Sekularisasi yang terjadi di Inggris tidak berlangsung sepahit di Perancis. Liberalisme Inggris berjalan mulus tanpa melancarkan perang terhadap institusi agama. Sekularisme di Amerika Serikat bahkan berjalan beriringan dengan agama. Seandainya Maistre hidup di Inggris atau Amerika, mungkin tidak semembara itu dendamnya terhadap sekularisme. Dengan kata lain, sekularisme tidak lantas mengandung konotasi theophobia. Joseph de Maistre menghujat liberalisme dan sekularisme, dan berakhir dengan pembelaan terhadap absolutisme. Carl Schmitt menghantam liberalisme dan pluralisme, dan berujung dengan profasisme. Pengalaman muram yang terjadi di tanah Eropa ini rasanya terlalu penting untuk diabaikan.

Atas dasar itulah saya cemas bahwa Fatwa MUI yang mengharamkan liberalisme, pluralisme, dan sekularisme merupakan variasi atas tema dari apa yang dulu dilakukan oleh Maistre dan

Schmitt. Kalau sudah begini, saya takut absolutisme dan fasisme akan menanti di ujung jalan.

Beruntunglah Islam Indonesia punya Dawam Rahardjo.[*]

AGAMA DALAM RUANG PUBLIK: MENIMBANG KEMBALI SEKULARISME

F. Budi Hardiman

"Berhentilah dengan nafsumu, dan engkau akan menjadi beriman"
—Blaise Pascal

Kira-kira dua setengah abad silam, masyarakat Eropa menghasilkan suatu cara untuk mengakhiri absolutisme agama dan konflik-konflik agama. Mereka memisahkan agama dan politik dengan mengurung agama di dalam kebungkaman ruang privat. Pemisahan itu merupakan sebuah prestasi peradaban yang penting yang memungkinkan sebuah masyarakat memiliki kebebasannya untuk menggunakan rasio di dalam ruang publik tanpa sensor dari keyakinan-keyakinan agama. Dewasa ini, di awal abad ke-21, pemisahan antara agama dan politik itu mulai diguncang dan dipersoalkan kembali. Penghancuran menara kembar di New York pada 11 September 2002 dapat dilihat sebagai permulaan era baru yang menyudahi era masyarakat sekular itu. Dalam diskusinya dengan Kardinal Ratzinger—sekarang Paus Benedictus XVI, filsuf Jerman terkemuka Jürgen Habermas mengatakan bahwa dewasa ini kita sedang memasuki era "masyarakat post-sekular" yang di dalamnya sekularisasi harus diinterpretasikan secara baru sebagai

proses saling belajar antara pemikiran sekular dan pemikiran religius (lihat Marga 1996: 58).

Ada masalah serius di balik pemakluman era itu. Pemisahan antara agama dan politik dalam modernitas selama ini ternyata hanya menghasilkan *pseudo-toleransi*. Baik komunitas-komunitas sekular maupun agama tidak sungguh-sungguh saling belajar. Toleransi dimengerti secara keliru dalam bentuk sikap *ignorant* dan *laissez-faire*. Akibatnya, yang berlangsung hanyalah sekedar "gencatan senjata" antara agama dan politik. Gaung alasan-alasan religius tidak diinginkan didengarkan di ruang publik, dan keadaan ini justru bergulir pada konsekuensi yang amat berbahaya, yakni merebaknya kekerasan atas nama agama akhir-akhir ini dalam lanskap politik global. Dalam konteks ini marilah kita menimbang kembali sekularisasi untuk menemukan cara yang bijak dan bajik untuk hidup dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia.

Emansipasi dari Absolutisme Agama

Apa itu "sekularisasi"? Kata ini berasal dari kata Latin "*saeculum*" yang berarti "zaman", atau "*saecularis*" yang berarti "duniawi" (lihat Karl Rahner 1991: 319 dst.). Di Barat kata ini secara luas diartikan sebagai pemisahan antara gereja dan negara. Mengingat klaim agama atas kemutlakan dan totalitasnya yang terwujud dalam masyarakat Barat tradisional, sekularisasi dapat diartikan sebagai proses *emansipasi* tatanan politis dari dominasi dan determinasi agama. Proses ini harus dimengerti sebagai suatu pencapaian peradaban Barat yang mencakup berbagai aspek kehidupan.

Secara intelektual, sekularisasi berlangsung di dalam filsafat dan sains modern. Konsep-konsep seperti "jiwa", "dosa" dan "surga" yang dalam agama diulur jauh ke dunia transendental oleh psikologi dijelaskan sebagai gejala-gejala emosi dan imajinasi. Substansi Kitab Suci pun diselidiki secara historis dan eksegetis untuk menemukan

asal-usul profannya dalam persilangan kepentingan politis, sosial, kultural dan ekonomis zaman teks-teks itu ditulis. Jika diartikan secara sangat longgar, sekularisasi sudah terjadi di abad ke-5 SM, yakni dalam filsafat Yunani, ketika pemikiran argumentatif melepaskan diri dari narasi mitis. Sekularisasi adalah demitologisasi. Namun proses itu juga suatu pemisahan antara dunia-sini dan dunia-sana, sebab bila dirunut jauh sekali, proses ini, seperti diinterpretasi oleh Harvey Cox dalam *The Secular City*, bahkan sudah terjadi dengan penciptaan dunia: Bahwa Allah menciptakan dunia berarti bahwa dunia ini bukan Allah (seperti dalam panteisme), dan dunia itu otonom sebagai ciptaan, yakni Allah memberikan asas perkembangan internalnya sendiri, maka tak ada yang magis di sana. Ini mengingatkan kita pada konsep Max Weber tentang *disenchantment of the world,* yang merangkum apa yang terjadi dalam sekularisasi, yakni pemisahan dunia-sini dan dunia-sana. Pemisahan antara Gereja dan negara, agama dan politik yang menjadi fokus diskusi kita di sini, dapat dilihat sebagai institusionalisasi legal-politis atas segala proses mental yang mendasarinya.

Mengapa Barat mengambil jalan sekularisasi untuk peradabannya? Sekularisasi adalah respons terhadap sebuah problem yang berabad-abad mencengkeram manusia: *absolutisme agama*. Sebagai sistem dunia total agama dan simbol-simbolnya melekat pada kekuasaan politis dan memegang monopoli interpretasi atas apa yang wajib dilakukan dan dipikirkan oleh individu untuk keselamatannya di dunia dan di akherat. Agama itu politis, dan politik itu religius, maka tak satu milimeterpun gerak-gerik individu dapat luput dari kontrol kekuasaan. Jika negara melebur dengan agama, norma-norma hukumnya disakralisasi, dan negara pun menjadi aparatus yang mengurusi kebenaran dan jalan keselamatan yang dipilih rakyatnya. Atas nama Allah suatu otoritas politis dianggap sah untuk mengawasi pikiran, keinginan, perasaan dan iman individu. Secara amat ganjil, kekhawatiran akan keselamatan jiwa-jiwa pun

menjelma menjadi teror atas masyarakat, sebab negara merasa berhak meluruskan pikiran dan keyakinan moral-religius warganya. Kebebasan individu dipasung; pemakaian rasio pun dicurigai sebagai racun bagi iman.

Persoalan sesungguhnya tidak terletak pada klaim kemutlakan kebenaran iman itu sendiri—yang memang wajar dimiliki setiap orang beriman sebagai orientasi nilainya—, melainkan penggunaan klaim iman itu dalam ruang publik. Jika kebenaran iman dipakai sebagai norma publik, iman yang selewengkan secara ideologis inipun membrangus pikiran. Apa yang disebut *fideisme* ini mengandung paradoks dalam dirinya: Ia mencurigai pikiran, namun ia sendiri ternyata sebentuk pikiran, yakni pikiran yang membunuh pikiran. Buah yang dapat dituai dalam ruang publik adalah benturan ideologis antara "iman kita" dan "iman mereka" yang memicu konflik massa. Penuainya tentu saja bukan agama, melainkan penguasa politis yang secara licik menggunakan agama sebagai bahan bakar untuk memobilisasi massa. Agama, keyakinan tulus akan keselamatan, berubah menjadi alat kuasa untuk mengalihkan motivasi berkorban kepada Allah ke dalam kesediaan untuk menumpahkan darah demi kepentingan ideologis-politis yang picik. Lewat sekularisasi, masyarakat Barat menemukan jalan keluar dari *patologi* ini dengan menarik agama dari posisi publiknya ke dalam ruang privat. Sikap-sikap sekular dalam negara liberal dewasa ini dapat dikembalikan pada "jalan khas" yang diambil oleh Barat dalam proses peradabannya itu.

Dua Macam Jebakan

Dalam diskusi antara Ratzinger dan Habermas yang di adakan di Katholische Akademie in Bayern München itu, absolutisme agama tidak dilihat sebagai satu-satunya patologi sejarah. Kedua pemikir itu—yakni yang satu adalah seorang teolog dan yang lain

adalah seorang filsuf—sepakat akan adanya patologi yang bercokol di dalam proses sekularisasi itu sendiri, suatu *patologi sekularisasi*. Di sini terjadi semacam "dialektika sekularisasi": Pemisahan agama dan negara yang membawa pada sukses emansipasi dari absolutisme agama itu mengambil konsekuensi radikalnya dalam bentuk *sekularisme*, yaitu doktrin yang sama sekali menolak dan dengan sengit menyingkirkan segala iman religius dan alasan religius dalam kehidupan bersama secara politis. Agama dianggap irrasional, maka tidak berhak bersuara dalam ruang publik.

Di sini sekularisasi yang ingin membangun ruang publik yang pro-pluralisme dalam sekularisme malah berbalik menjadi *intoleransi* terhadap alasan-alasan religius. Negara liberal sekular ingin mempertahankan netralitasnya di hadapan berbagai orientasi nilai yang majemuk dalam masyarakat, tetapi ini dilakukan sering dengan ongkos memblokade alasan-alasan religius sebagai privat dan mengancam kepentingan keseluruhan. Dalam kondisi eksesif, negara hukum liberal ingin menjadi semacam mesin legal-politis yang bergerak sendiri lepas dari sumber-sumber religius, tetapi ia lupa bahwa warganegara memiliki *motivasinya* untuk mematuhi hukum lewat orientasi-orientasi nilai yang antara lain juga bersumber dari nilai-nilai religius. Bahkan asas netralitas dan *fairness* yang mendasari praktik birokrasi modern pun memperoleh tenaganya dari agama.

Sekularisme berciri patologis tak hanya karena ia tak mampu menerima alasan-alasan religius sebagai bagian yang wajar dalam demokrasi, melainkan juga ia ingin menyingkirkan religiositas itu sendiri. Di abad ke-18, dalam deisme Allah dianggap menganggur setelah penciptaan. Di abad ke-20, Dia dianggap tak lagi perlu ada. Tetapi bila Allah dianggap mati, manusiapun bermain sebagai Allah dalam sains dan teknologinya untuk merakit manusia atau menghancurkannya lewat mesin perang. Manusia yang bermain sebagai Allah inipun segera menghancurkan kemajemukan dan

kemanusiaan itu sendiri. Jika perasaan-perasaan terdalam terhadap Yang Kudus terkikis habis, manusia itu sendiri mati sebagai manusia. Manusia yang didesakralisasi seluruhnya menjadi seonggok daging yang siap dimangsa entah oleh modal atau kuasa.

Negara hukum modern, juga republik Indonesia, menghadapi dua macam jebakan yang dihasilkan lewat sekularisasi. Negara masuk ke dalam jebakan sekularisme jika menyingkirkan setiap alasan religius yang diyakini oleh para warganegaranya yang beriman. Namun di ujung lain menganga jebakan fundamentalisme agama, jika negara menerima begitu saja alasan religius dan menjadikannya regulasi publik. Negara hukum demokratis harus piawai berselancar di dalam tegangan kedua sisi itu tanpa terjerembab ke dalamnya, karena sebuah masyarakat majemuk diancam dari kedua sisi gulita itu.

Masyarakat Post-Sekular

Marilah kita meninjau lebih rinci apa maksud Habermas ketika ia mengatakan bahwa masyarakat di awal abad ke-21 ini sedang memasuki era "post-sekular". Saya akan mencoba menafsirkannya demikian: Suatu masyarakat memasuki kondisi "post-sekular", jika waspada terhadap kedua macam jebakan di atas dalam proses legislasi hukumnya. Masyarakat seperti ini melihat sekularisasi sebagai proses belajar antara pemikiran sekular dan pemikiran religius. Tanpa prasangka, keduanya dipandang komplementer. Negara liberal tak sanggup mengatasi krisis motivasi di dalamnya hanya dari asas-asas sekularnya sendiri. Dibutuhkan kesediaan untuk mendengarkan suara nilai-nilai yang lebih mendalam yang disumbangkan agama. Komitmen, keutamaan, kejujuran dan bahkan *civil courage* sebagaimana dipraktikkan oleh Martin Luther King Jr. berasal dari perigi-perigi yang lebih primordial daripada konstitusi negara modern.

Dalam kondisi post-sekular itu para warganegara sekular harus bersedia mendengarkan kontribusi-kontribusi rekan-rekannya yang religius, karena kerap kali di dalam kepompong alasan-alasan mereka yang partikular terkandung kebenaran-kebenaran yang lebih umum. Sebaliknya, para warganegara yang beriman harus belajar dari para warganegara sekular atau yang beriman lain untuk mengarahkan segala alasan mereka yang absolut namun partikular itu kepada rasionalitas publik. Juga sekiranya hanya tersedia bahasa agama dalam masyarakat, para warganegara dari iman yang sama itu pun hanya dapat saling mengerti sebagai warganegara sebuah *res publica* (hal umum) yang inklusif (lihat Habermas 2005: 136). Atas dasar ini peraturan-peraturan publik yang bertumpu pada agama tertentu sudah pasti melanggar asas kepublikan itu. Norma-norma macam begitu memakai "bahasa rumah" yang tetap asing bahkan di telinga para penganut agama itu sendiri, karena di dalam *res publica* mereka itu bukan umat atau jemaat, melainkan warganegara.

Dengan memberi peluang dialog publik bagi aspirasi-aspirasi religius, masyarakat post-sekular tidak sedang membangunkan singa yang tertidur(jika agama dapat dianggap demikian), melainkan ingin bersikap *fair* terhadap kelompok-kelompok agama dalam demokrasi. Alasan-alasan religius dalam masyarakat majemuk tetap harus dipandang sebagai gambaran dunia yang diyakini absolut dan universal, namun ternyata menjadi relatif dan partikular di hadapan fakta pluralitas. Klaim absolut dan total yang melekat dalam agama sebagai suatu *totale Welt-und Lebensanschauung* (pandangan total tentang dunia dan kehidupan) dalam masyarakat majemuk tidak lebih daripada fragmen-fragmen pengetahuan dan dunia yang merangkak dalam ruang dan waktu. Dalam arti ini alasan-alasan religius "hanyalah" salah satu komponen diskursif bukan satu-satunya dan juga bukan pusat) di dalam proses deliberasi dalam ruang publik politis masyarakat demokratis.

Dalam proses diskursif dalam ruang publik politis itu, alasan-alasan religius dapat menjadi kontribusi-kontribusi dalam diskusi bebas. Juga sejak di sini, para warganegara beriman harus menerjemahkan "bahasa rumah" dari agama mereka ke dalam "bahasa publik" yang tanpa paksaan meyakinkan para pendengar mereka yang sekular atau dari agama-agama lain. Aspirasi religius dalam ruang publik tak boleh dibentengi dari kritik rasional, seolah-olah keyakinan itu dimargasatwakan sebagai spesies-spesies langka yang harus dilindungi. Dalam demokrasi pluralistis tidak ada opini, argumen, pandangan yang boleh dikeramatkan atau dianggap "angker" atau kebal dari sudut-sudut pandang lawannya, sehingga imunisasi alasan-alasan religius dari kritik akan tampak sebagai tidak tidak *fair* dan melukai prinsip demokrasi itu sendiri. Karena itu, warganegara beriman harus berusaha meninggalkan perspektif etnosentris mereka tanpa kehilangan identitas religius mereka. Di tengah-tengah globalisasi yang membuka peluang-peluang kontak yang baru di antara pemikiran sekular dan pemikiran religius, agama pun harus membuka diri terhadap perubahan dengan meraih wawasan yang lebih pluralis-kosmopolitan.

Tantangan terberat masyarakat post-sekular adalah menerjemahkan "isi epistemis" keyakinan-keyakinan religius yang spesifik itu ke dalam perbincangan rasional yang penuh saling pengertian. Isi epistemis itu adalah fragmen dalam rasionalitas religius yang membuka diri terhadap dialog dan memberi kontribusi bagi pandangan-pandangan moral sosial yang pro-pluralisme. Karena itu diskursus perbatasan (*Grenzdiskurs*) yang menghadapkan klaim-klaim oposisional seperti "dunia kita adalah dunia kita; dan dunia mereka adalah dunia mereka" harus dihindari, sebab di dalam sebuah republik yang pro-pluralisme "dunia kita" itu juga adalah "dunia mereka". Warganegara yang beriman maupun yang sekular di dalam masyarakat post-sekular terus ditantang oleh pluralitas orientasi nilai untuk menginsyafi ciri fragmentaris posisi mereka

dalam dialog panjang untuk menemukan *interseksi* fragmen-fragmen pandangan mereka yang berlainan. Kita yang sudah selalu akan hidup dalam masyarakat majemuk tak bisa lain kecuali bekerja keras untuk menjawab tantangan dialog semacam itu.[*]

Daftar Acuan

Habermas, J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Maier, Hans (ed.) (1996), *Totalitarismus und politische Religionen*, Schoeningh, Padeborn.

Marga, Andrei (2005), *Die Debatte Habermas-Ratzinger: Annëherungen und Auswirkungen*, Gewissen und Freiheit Nr. 61.

Rahner, Karl (ed.) (1991), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, jilid 6, Herder, Freiburg i.B.

WAWASAN BARU ISLAM: KADO PEMIKIRAN UNTUK MAS DAWAM

Zuhairi Misrawi

Al-Islâm ilâhiyyat al-mashdar wa insâniyyat al-mawdhû'.
—Dr. Muhammad 'Imarah

Islam is a humanistic religion. Man is the centre of the Universe. Islam is a religion already modernized from theocentrism to anthropocentrism, from inauthentic to the authentic. The whole world is created for man.
—Dr. Hasan Hanafi

Kedua ungkapan di atas sengaja dikutip untuk artikel yang dipersembahkan dalam rangka mensukuri ulang tahun Mas Dawam yang ke-65. Sebagai agamawan yang juga sosiolog, Mas Dawam merupakan salah satu tokoh Muslim garda depan yang menyuarakan pentingnya agama dipahami dalam konteks kemanusiaan untuk transformasi sosial. Dalam humanisasi Islam, ia mempunyai idealisme yang sangat kuat untuk memaknai Islam sebagai nilai-nilai universal yang dapat digunakan sebagai spirit bagi kebangsaan, kebebasan dan kerakyatan.

Penulis sendiri menganggap Mas Dawam sebagai guru, atau dalam bahasa yang umum digunakan di pesantren-pesantren, *al-ustâdz*. Penulis masih ingat, pada tahun 1990-an, pemikiran Mas Dawam begitu populer di kalangan akademisi, tidak terkecuali kalangan pesantren. Gagasannya tentang Islam Transformatif dan

Jurnal *Ulumul Quran* merupakan salah satu tonggak pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Ia juga menulis buku tentang *Ensiklopedi al-Quran*.

Sebagai seorang pemikir Muslim, Mas Dawam bukanlah nama yang asing di republik ini. Pemikirannya senantiasa menghiasi jagat raya pemikiran Islam. Ia seorang *mujâhid* dan *mujtahid*, khususnya dalam konteks menjadikan Islam sebagai agama yang kontekstual untuk konteks apapun dan mempunyai keberpihakan terhadap mereka yang lemah.

Bahkan di usianya yang ke-65 ini, ia masih lantang membela hak-hak kaum minoritas, baik dalam intra-agama maupun lintas agama. Hal tersebut dipilihnya sebagai konsekuensi atas idealisme yang sudah tertanam dengan baik, perihal pentingnya memperjuangkan nilai-nilai kebangsaan, kebebasan dan kerakyatan dalam konteks keindonesiaan. Umat Muslim yang mayoritas harus menjadi teladan dalam rangka menjaga keutuhan bangsa.

Di sinilah, Mas Dawam sebenarnya mempunyai komitmen yang kuat untuk melakukan pemaknaan dan pengayaan atas Islam. Perspektif sosiologis yang amat ketal dalam cara pandangnya telah semakin mendekatkan diri terhadap subtansi Islam. Karena itu, penulis yang kebetulan mempunyai latarbelakang teologis mencoba memperkaya pentingnya memahami Islam dalam konteks kebangsaan, kebebasan dan kerakyatan tersebut. Dengan harapan, tulisan yang sangat sederhana ini dapat membesarkan hati Mas Dawam, bahwa generasi muda atau murid-muridnya mempunyai komitmen yang sangat kuat pula untuk memberikan bingkai teologis terhadap pentingnya pembaruan pemikiran keislaman dalam konteks keindonesiaan.

****

Dalam sejarah, memahami Islam adalah upaya penafsiran dan penalaran yang tidak pernah terhenti. Pencarian makna Islam terus

mengalir seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman yang begitu cepat. Belum lagi, keragaman cara pandang umat Islam setidaknya telah menjadikan Islam sebagai ajaran yang terbuka terhadap munculnya pelbagai penafsiran. Islam mempunyai banyak dimensi penafsiran *(al-islam hammalat awjuh)*.

Hemat saya, salah satu keistimewaan Islam adalah tatkala Islam menjadi agama yang memungkinkan munculnya aneka ragam pemahaman. Islam adalah agama yang tidak membatasi ijtihad dan penafsiran. Sebaliknya, Islam adalah agama yang terbuka dan memberikan penghargaan yang setinggi-tingginya terhadap kebebasan berpikir. Bahkan Rasulullah saw dalam sebuah hadisnya telah menjamin dua pahala bagi seseorang yang ijtihadnya benar, dan satu pahala bagi seseorang yang ijtihadnya salah. Sikap Rasulullah yang seperti itu sebenarnya tidak menyoal: apakah ijtihad seseorang benar atau salah, atau apakah seseorang telah memenuhi syarat ijtihad, melainkan menunjukkan betapa agungnya ijtihad dalam Islam. Benar dan salah dalam ijtihad masing-masing mendapatkan pahala yang setimpal dengan jerih-payahnya. Bahkan Ibnu Hazm dalam *mognum opus*-nya, *al-Muhalla* menulis, "seorang yang mujtahid yang hasil ijtihadnya keliru lebih baik dari pada seorang peniru walaupun hasil tiruannya itu benar" *(al-mujtahid al-mukhthi' khayrun min al-muqallid al-mushib)*. Ibnu Hazm memberikan penegasan dengan pandangan sebagai berikut: Landasan di atas sebenarnya bersandar pada hadis Rasulullah Saw, "Bila seorang ahli hukum berijtihad, lalu salah, maka ia mendapatkan satu pahala". Tuhan telah mengecam taklid secara mutlak. Seorang yang bertaklid, ia disebut bermaksiat, sedangkan yang berijtihad mendapatkan pahala.[1]

Pandangan Ibnu Hazm sebenarnya ingin menjelaskan pentingnya ijtihad sebagai sebuah ajaran yang inheren dalam Islam. Tanpa

---

1 Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, Jilid I, Dar al-Jayl, Beirut, Lebanon, hlm. 69-70.

ijtihad sepertinya Islam tidak akan mengalami pertumbuhan seperti saat ini. Di sini sesungguhnya sikap membendung atau menyumbat sumbu ijtihad sama halnya dengan menyumbat kesempurnaan Islam itu sendiri. Karena kesempurnaan Islam tidak hanya terletak pada keistimewaan dan kelengkapan ajarannya, melainkan juga terletak sejauhmana Islam mampu mempunyai relevansi dengan kemodernan dan konteks yang plural. Di sini, ijtihad dapat menjadi jembatan antara konteks Islam di masa lalu dengan konteks Islam di masa kini. Ijtihad akan menjadikan Islam bukan sebagai "korpus tertutup", akan tetapi sebagai "korpus terbuka". Karena itu, ijtihad dalam Islam diharapkan dapat memasuki jantung ajaran Islam yang paling otentik dan substansif. Ijtihad sejatinya tidak hanya dilakukan pada masalah-masalah yang bersifat partikular, tetapi juga diharapkan menyentuh wilayah prinsip dan dasar penalaran Islam.

Atas dasar itu, perlu penalaran baru dalam memahami Islam, sehingga dapat membuka ruang bagi hadirnya makna Islam sebagai paradigma kemanusiaan. Artinya, ijtihad keagamaan harus mampu menghadirkan dimensi kemanusiaan yang belum diangkat ke permukaan secara mendasar. Sebagaimana dimensi ketuhanan dijelaskan secara jelas dalam Al-Quran, sebenarnya Tuhan juga menyoroti dimensi kemanusiaan secara panjang lebar. Ini tak lain, karena Islam hakikatnya adalah agama ketuhanan sekaligus agama kemanusiaan. Dalam Al-Quran, Tuhan berfirman: *Kamu adalah umat yang terbaik diutus untuk manusia, menyerukan kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah Sw*t. (QS. Ali 'Imran [3]:110)

Menurut Al-Imam Muhammad al-Razi dalam *Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*, ayat tersebut setidaknya menjelaskan dua hal. Pertama, umat Islam telah tercatat di Singgasana Tuhan *(lauh al-mahfudz)* sebagai umat terbaik. Artinya, secara normatif, Tuhan telah memberikan rambu-rambu kepada setiap umat Islam agar melaksanakan perintah-Nya sebaik dan separipurna mungkin. Dan

semestinya mereka tidak mengabaikan keistimewaan yang telah digariskan Tuhan tersebut.

Kedua, umat Islam diharapkan dapat membumikan ajaran keislaman dalam konteks kemanusiaan. Islam bukanlah ajaran yang keistimewaannya karena berasal dari Singgasana Tuhan, melaikan karena Islam adalah ajaran yang mampu berinteraksi dengan konteks kemanusiaan *(ukhrijat li al-nass)*.[2] Intinya, bahwa umat Islam dituntut agar mampu memahami ajaran keislaman sebaik mungkin untuk konteks kesejahteraan dan keadilan sosial.

Di sini, sebenarnya Islam sudah berbicara untuk konteks kemanusiaan. Untuk tujuan kemanusiaan tersebut, ayat di atas lalu menguraikan secara eksplisit bahwa peran yang mesti dimainkan oleh seorang muslim adalah menebarkan kebaikan *(al-amr bi al-ma'ruf)*, mencegah kejahatan *(al-nahy 'an al-munkar)* serta beriman kepada Tuhan *(al-iman bi Allah)*.

Konsep umat terbaik, bila dipahami dari ayat tersebut, menurut saya, sesungguhnya mempunyai arti yang sangat mendalam bagi konsep keberagamaan, yaitu beragama dari konteks dan realitas kemanusiaan. Beragama dimulai dari nilai-nilai kemanusiaan sebelum menuju keberimanan. Sedangkan iman sebagai pesan utama dalam agama justru menjadi terminal terakhir. Untuk menuju iman diperlukan sebuah proses yang menjamin tersebarnya kebaikan, keadilan dan kesejahteraan sosial. Sebaliknya, kemungkaran, terutama kejahatan yang berasal dari ketidakadilan harus bisa diantisipasi dan dicegah sedini mungkin. Di sini sebenarnya tersimpan prioritas keberagamaan untuk tujuan kemanusiaan. Apabila hal tersebut sudah bisa dilakukan dengan sebaik mungkin, maka iman akan dengan mudah tertancap dalam diri setiap umat beragama.

2 Al-Imam Muhammad al-Razi Fakhruddin Ibn al-'Allamah Dhiya'u al-Din 'Umar al-Musytahar bi Khathib al-Ray (544-604 H), *Tafsir al-Fakhr al-Razi; al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*, Dar al-Fikr, Beirut, Lebanon, hlm. 194-195.

Konsep umat terbaik *(khair ummah)*, sebagaimana dijelaskan ayat tersebut sesungguhnya ingin menegaskan hakikat Islam sebagai agama yang memelihara keseimbangan antara kemanusiaan dan ketuhanan. Islam adalah agama sejak awal diturunkan untuk membawa misi perubahan bagi manusia.

Hanya saja yang menjadi soal adalah tatkala konsep "umat terbaik" tersebut dijadikan klaim kebenaran yang mewujud dalam pandangan eksklusif. Artinya, muncul kesadaran bahwa "saya adalah umat terbaik," sedangkan umat lain "bukan umat terbaik." Pandangan seperti ini seringkali dijadikan "teologi klaim kebenaran" yang merenggangkan persaudaraan dengan umat lain. Di sini arti penting pemahaman yang bersifat progresif, bahwa konsep "umat terbaik" tersebut mesti diletakkan dalam konteks kemanusiaan, yaitu menebarkan kebaikan, keadilan, dan kedamaian; mencegah kejahatan dan konflik serta beriman kepada Tuhan, sehingga doktrin keagamaan dapat berfungsi sebagai doktrin pengukuhan atas keberislaman, tetapi juga mempunyai semangat pembebasan dan perubahan pada tataran empirik.

Karena itu, dalam nalar keagamaan yang lebih luas, sejatinya perlu pemahaman dan penghayatan yang lebih mendalam dan mendasar terhadap Islam. Salah satu ayat seringkali dijadikan rujukan untuk memahami Islam adalah: *Sesunnguhnya agama di sisi Tuhan adalah islam* (QS Ali 'Imran [3]:19).

Lalu pertanyaannya, apa yang dimaksud islam dalam ayat tersebut? Apakah islam sebagai agama atau *islam* sebagai ajaran-ajaran universal yang bernuansa kemanusiaan? Al-Imam al-Qurthuby dalam *al-Jami' li Ahkam Al-Quran* mengutarakan, bahwa yang dimaksud dengan *islam* adalah keimanan dan ketaatan, sebagaimana dikatakan oleh Abu al-'Aliyah dan sebagian besar ulama kalam. Namun sebagian ulama ada yang membedakan antara *islam* dan *iman* merujuk kepada Hadis Jibril yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Dalam hadis tersebut dijelaskan: iman adalah percaya

kepada Tuhan, Malaikat, para Nabi, hari akhir, para Utusan Tuhan. Sedangkan *islam* adalah menyembah Tuhan, tidak menyekutukan-Nya, mendirikan shalat, menunaikan zakat, puasa di bulan Ramadhan dan menunaikan haji.

Kendatipun demikian, para ulama berpandangan bahwa antara islam dan iman saling menyempurnakan *(al-tadakhul)*, karena makna iman adalah penghayatan di hati, pengungkapan di lisan dan pelaksanaan dalam tindakan. Iman adalah totalitas dalam keberagamaan, sedangkan islam adalah bagian terpenting dalam keberimanan tersebut. Di sinilah sebenarnya letak pertautan antara *islam* dan *iman*. Imam Muhammad al-Razi juga memaknai *islam sebagai iman*.[3]

Al-Imam al-Thabary dalam *Jami' al-Bayan* pun menjelaskan hal yang serupa, bahwa *islam* adalah pembuktian bahwa tiada Tuhan selain Allah dan mengimani bahwa seluruh ajaran Rasulullah Saw. bersumber dari Allah. Islam adalah keikhlasan kepada Tuhan dan peribadatan yang tidak menyekutukan-Nya, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan seluruh kewajiban lainnya.

Menurut saya, tafsir al-Imam al-Qurthuby dan al-Imam al-Thabary terhadap *islam* adalah Islam sebagai agama yang memuat ritualitas yang khusus untuk umat Islam. Artinya, Islam sebagai agama mempunyai ketentuan dan batasan tertentu yang berbeda dengan agama-agama lain. Dan setiap agama mesti menghargai perbedaan tersebut sebagai ekspresi dari kebebasan beragama.

Tapi menurut saya, dalam pengertian *islam* sebagai iman terdapat sebuah makna yang sangat berharga bagi keberagamaan yang pluralis. Salah satu poin yang sangat progresif dalam konsep iman adalah percaya kepada para utusan Tuhan *(al-iman bi al-rasul)* dan kitab-kitab suci *(al-iman bi al-kutub al-muqaddasah)*. Pandangan ini mengandaikan sebuah pandangan dan sikap keber-

3 *Ibid*, hlm. 226.

agamaan yang terbuka terhadap agama-agama dan para nabi-nya.

Penggunaan kata "kutub" yang berarti kitab-kitab suci dan *"rusul"* yang berarti para utusan Tuhan menjelaskan bahwa hakikatnya Tuhan menurunkan sejumlah kitab dan sejumlah utusan untuk membawa misi kebenaran, kemanusiaan, keadilan dan kedamaian. Jadi, salah satu indikator keimanan adalah meyakini keberadaan kitab suci agama lain dan para nabi-nya. Dan sekali lagi, konsep iman sebagaimana dijelaskan dalam Al-Quran dan hadis Nabi menunjukkan keterbukaan Islam terhadap agama-agama lain dengan pengakuan terhadap kitab-kitab suci dan para Nabinya. Dan ini juga menjelaskan, bahwa pandangan Islam sebagai agama yang diterima di sisi Tuhan, bukan berarti menutup diri terhadap keberadaan kitab suci agama lain, melainkan justru menebarkan sikap toleran dan inklusif sebagai ekspresi ketauhidan.

Selain tafsir atas Islam sebagai agama, terdapat pandangan lain, yaitu *islam* sebagai ajaran yang bersifat universal. Imam al-Zamakhsyari memahami *islam* dalam ayat di atas sebagai keadilan dan ketauhidan. Tafsir *islam* sebagai keadilan merujuk pada ayat sebelumnya, *qaiman bi al-qisthi* yang berarti menegakkan keadilan. Menurut Ahmad Bahgat, bahwa makna keadilan adalah keadilan dalam ekonomi, keadilan dalam hukum. Keadilan juga bermakna keadilan di antara keragaman agama-agama, keadilan di antara individu dan sosial, keadilan antara langit dan bumi, keadilan antara yang miskin dan kaya, bahkan dengan keadilan langit dan bumi tercipta. Tuhan sendiri dalam *asma' al-husna* menyebut diri-Nya dengan *al-'adl* (Maha Adil).[4]

Sedangkan ketauhidan adalah inti dari agama di sisi Tuhan. Dan agama yang tidak mengajarkan ketauhidan sesungguh-Nya agama yang tidak mendapatkan tempat di sisi-Nya. Ini menunjukkan dimensi universalitas Islam sebagai ajaran yang berlaku universal

4 Ahmad Bahgat, *Abiya' Allah*, Dar el-Shorouk, Kairo-Mesir, 1999, hlm. 427-428.

bagi seluruh umat manusia di semua tempat dan waktu. Siapapun yang menegakkan ketauhidan dan keadilan, maka sesungguhnya ia disebut sebagai *islam*.

Pandangan *islam* dalam arti ajaran yang bersifat universal, biasa dianut oleh mereka yang menggunakan pendekatan kebahasaan. Imam Muhammad al-Razi mendekati *islam* dengan perspektif kebahasaan. Menurut dia, setidaknya terdapat tiga makna tentang *islam*; Pertama, ketundukan dan keterkaitan *(al-inqiyad wa al-mutaba'ah)* . Kedua, kedamain dan keselamatan. Ketiga, totalitas dalam beribadah kepada Tuhan *(ikhlash al-din wa al-aqidah li Allah).*[5]

Pendekatan kebahasaan seperti di atas sebenarnya bisa menjadi salah satu cara untuk memahami *islam*. Dan pendekatan bahasa biasanya bisa menunjukkan kelenturan Islam sebagai ajaran yang universal. Islam tidak hanya sebatas ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., melainkan juga sebagai ajaran yang dibawa nabi-nabi sebelumnya, seperti Nabi Ibrahim, Nabi Ya'kub, Nabi Isma'il. Islam dalam arti penyerahan diri dan ketundukan kepada Tuhan, sebagaimana dijelaskan secara gamblang dalam Al-Quran sebagai berikut: *Tatkala Tuhannya berkata berfirman kepadanya (Nabi Ibrahim as.), "berserah diri dan tunduklah!" (aslim). Ia menjawab, "saya telah berserah diri (aslamtu) kepada Tuhan semesta alam. Nabi Ibrahim a.s telah berwasiat kepada keturunan dan Ya'qub, "wahai anakku, sesungguhnya Allah telah memilih sebuah agama bagi kalian, kamu hendaklah kalian meninggal dunia dalam keadaan tunduk dan berserah diri kepada-Nya (muslimun). Atau kalian telah menjadi saksi tatkala Ya'qub akan meninggal dunia, beliau berkata kepada anak-anaknya, "apa yang kalian sembah setelah kematianku?" Lalu mereka menjawab, "kami akan menyembah Tuhan-mu dan Tuhan nenek moyangmu: Tuhannya Nabi Ibrahim, Nabi Isma'il dan*

5 *Ibid*, hlm. 226.

Nabi Ishaq, yaitu Tuhan Yang Esa, dan kami telah berserah diri (muslimun) kepada-Nya. (QS al-Baqarah [2]:131-133). *Barangsiapa yang berserah diri kepada Allah, maka sesungguhnya ia tidak akan takut dan sedih* (QS Al-Baqarah [2]:112).

Dengan demikian, pendekatan kebahasaan dalam memahami *islam* sesungguhnya dapat mengantarkan pada makna kehanifan ajarannya yang di antara karakteristiknya yaitu dimensi kontinuitas antara ajaran para nabi terdahulu dengan ajaran Nabi Muhammad saw. Pendekatan kebahasaan akan mampu menemukan makna yang beragam yang memungkinkan adanya dialog esoteris di antara agama-agama. Ajaran tentang keadilan, kemanusiaan, kedamaian dan kesetaraan adalah ajaran primordial Tuhan sejak awal penciptaan manusia di muka bumi, yang kemudian disempurnakan oleh Tuhan melalui para nabi dan utusan-Nya. Karena itu, memahami Islam sebagai paradigma kemanusiaan merupakan sebuah keniscayaan untuk menemukan makna yang lebih mencerminkan keragaman dan kelenturannya terhadap kemodernan.

Melihat Islam sebagai paradigma kemanusiaan membutuhkan sebuah pendekatan yang bersifat distingtif. Artinya, bila selama ini Islam lebih sering dilihat dengan kacamata dogmatik dan doktrinal, maka sebaiknya Islam dilihat dengan kacamata kesejarahan. Pergulatan doktrin dengan sejarah menjadi titik tolak untuk menyingkap dimensi humanitas dalam Islam. Di sini, sebenarnya akan terkuak sebuah problem yang amat mendasar dalam studi Islam sedari dulu hingga sekarang, bahwa dalam masa yang cukup lama studi keislaman mengasumsikan kebenaran sebagai produk pemahaman terhadap teks. Seolah-olah disimpulkan: tidak ada kebenaran di luar teks. Teks menjadi embarkasi pemahaman keagamaan sekaligus terminal akhir sebuah kebenaran. Klaim kesempurnaan dan keparipurnaan Islam selalu merujuk kepada kesempurnaan tekstual.

Pada aras ini, tentu saja penalaran tekstual menjadi "tekstualisme" dan "sikap tekstualis." Di sini, kita harus mengambil langkah yang

adil dan bijaksana, bahwa sebagai sebuah pendekatan, pemahaman tekstual harus mendapatkan porsi yang semestinya, tidak lebih dan tidak pula kurang. Pemahaman tekstual hanya bisa menjelaskan "ruang teks." Artinya, setiap teks mempunyai makna literal yang perlu diungkap untuk menyingkap makna awal yang mewujud di dalamnya. Sebagai sebuah makna, tentu saja harus diapresiasi.

Namun hal lain yang lebih penting dan mesti disadari juga, bahwa makna tidak hanya merujuk kepada teks, tetapi juga merujuk kepada konteks. Tatkala Al-Quran sebagai teks, maka mau tidak mau, Al-Quran menjadi sebuah ujaran yang terikat dengan konteks tertentu. Ayat-ayat yang mengisahkan tentang Abu Lahab, menstruasi, haji, perbudakan, hubungan antar agama dan lain-lain, merupakan sebuah bukti yang nyata bahwa Al-Quran telah menjadi "teks yang menyejarah". Secara eksplisit, Al-Quran telah menjadi "teks langit" sekaligus "teks bumi." Di sinilah pendekatan kesejarahan menjadi penting untuk menghadirkan makna baru di dalam Al-Quran. Jikalau Al-Quran berbicara untuk konteks kesejarahan pada zamannya, maka sudah semestinya bila Al-Quran juga berbicara untuk konteks kesejarahan pada zaman ini.

Dalam kaitan, Al-Quran sebagai teks yang berakulturasi dengan sejarah dan konteks zamanya, sebenarnya dijelaskan secara detail oleh konsep *asbab al-nuzul*, yaitu sebab-sebab turunnya ayat. Al-Quran diturunkan secara berangsur-angsur selama kurang lebih 23 tahun, yang memungkinkan adanya dialektika dan dialog antara teks dengan konteks. Para ulama terdahulu pun menyerukan pentingnya pemaknaan terhadap teks melalui penelusuran terhadap sebab-sebab turunnya ayat, sehingga semangat kesejarahan tidak hilang dalam teks.

Pentingya melihat sebab-sebab turunnya Al-Quran, sesungguhnya hendak meneguhkan karakter humanitas teks, bahwa Al-Quran pada dasarnya merupakan hasil pergulatan antara sakralitas dengan historisitas. Artinya, klaim sakralitas terhadap teks tidak serta merta

menutupi dimensi historisitas yang tersimpan dalam teks. Benar, Al-Quran bersumber dari Tuhan, tetapi orientasi kemanusiaan yang mewujud dalam teks Al-Quran juga tidak bisa dikesampingkan begitu saja. Intinya, menerima sakralitas teks berarti menerima historisitas teks. Karena sakralitas teks tidak hanya terletak pada teks itu sendiri melainkan juga terletak pada dialektika historis yang terdapat dalam teks. Adanya konsep *asbab al-nuzul* dalam ilmu-ilmu Al-Quran membuktikan, bahwa Al-Quran adalah teks yang secara intens terkait dan terikat dengan ruang dan waktu.

Karena itu, pemahaman yang tidak menggunakan ukuran-ukuran kesejarahan amat memungkinkan pemahaman yang ekstrem, komunal dan eksklusif. Alih-alih Al-Quran sebagai petunjuk *(hudan)*, pembeda *(furqan)* dan penjelas *(tibyan)*, justru sebaliknya Al-Quran menjadi pesan keagamaan yang berwatak provokatif dan menciptakan ketegangan yang bersifat permanen. Misalnya, dalam hal hubungan antar agama, seringkali muncul sikap anti-toleran dan konfrontatif dengan agama non-Islam karena didasari sebuah ayat: *Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan rela membiarkanmu, sehingga kamu mengikuti ajaran mereka* (QS Al-Baqarah [2]:120)

Bagi mereka yang berpandangan tekstual akan memahami ayat di atas sesuai dengan bunyi teksnya, bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani *selamanya akan memusuhi orang-orang muslim*. Perbedaan agama menjadi salah satu sumber adanya ketegangan yang bersifat laten dan manifes antara muslim dan non-muslim. Ayat tersebut seringkali digunakan sebagai ideologi dan teologi bagi hubungan yang bersifat konfrontatif dengan agama lain.

Tentu saja, pemahaman tekstual di atas menyimpan problematika serius, karena akan menuai dampak yang amat buruk bagi masa depan kemanusiaan, terutama dalam kaitannya dengan hubungan antar agama. Keragaman agama yang merupakan sebuah keniscayaan dan bahkan *sunnatullah* harus berada dalam bayang-bayang konflik yang tidak berkesudahan.

Karena itu, dalam rangka menyingkap makna yang lebih kontekstual dan mampu menyelami substansi yang menjadi intensitas teks, diperlukan pembacaan yang serius terhadap sabab al-nuzul. Abu al-Hasan 'Ali Ibn Ahmad al-Wahidy al-Naysabury dalam Asbab al-Nuzul menyebutkan dua sebab yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut. Pertama, tentang genjatan senjata *(al-hudnah)* . Kedua, Ibnu 'Abbas menyebut perbedaan arah kiblat dari Masjid al-Aqsha di Jerussalem ke Masjid al-Haram di Mekkah. Umat Yahudi di Madinah dan Nasrani Bani Najran berharap kepada Rasulullah Saw untuk berkiblat ke arah kiblat mereka. Setelah turunnya perintah perbindahan arah kiblat tersebut, Rasulullah amat sulit memenuhi permintaan mereka.[6]

Di sinilah sebenarnya lokus perbedaan yang ingin dijelaskan oleh ayat tersebut. Jadi, pertama-tama memang mesti diakui bahwa terdapat perbedaan beberapa hal yang mungkin bersifat abadi, yaitu mengenai arah kiblat dan situasi tertentu seperti peperangan, tetapi tidak menutup kemungkinan mencapai kerja sama dan persamaan dalam beberapa hal yang berkaitan dengan isu-isu kemanusiaan, seperti membela kelompok-kelompok tertindas. Dalam memberantas korupsi, misalnya, setiap agama harus menyatukan langkah guna membendung penyakit sosial dan penyakit politik yang sudah lama menjangkiti bangsa ini. Setiap agama dituntut untuk membangun konsep keadilan sosial yang merujuk kepada etika yang tersedia dalam kitab suci masing-masing.

Dalam kaitannya dengan arah kiblat, sebenarnya Al-Quran telah memberikan pandangan yang cukup mendasar untuk keluar dari perbedaan arah kiblat, sebagaimana disampaikan dalam ayat yang berbunyi: *Dan kekuasaan Tuhan terbentang di barat dan timur. Dimanapun Anda menghadap (berkiblat), makan kekuasaan*

6 Abu al-Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wahidi al-Naysaburi, *Asbab al-Nuzul*, Maktabah Tsaqafiyah, Beirut, Lebanon, 1989, hlm. 22.

Tuhan akan terlihat (QS Al-Baqarah [2]:115)

Ayat ini sebenarnya bisa disebut “ayat netralisir” dari ayat sebelumnya. Artinya, ketidakrelaan yang bersifat abadi bagi penganut agama Yahudi dan Nasrani dalam hal arah kiblat, sesungguhnya telah dinetralisasi oleh ayat ini, sehingga dengan demikian segala bentuk ketidakharmonisan antara agama-agama samawi bisa merujuk kepada ayat yang mendamaikan antara barat dan timur, serta ayat yang menghargai keragaman agama dan kesalehan setiap penganutnya.

Di sinilah letak perlunya membaca teks suci dengan menggunakan pendekatan aksiomatik, yaitu menyelami sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya teks tersebut, yang dikenal dalam ilmu al-Quran dengan *asbab al-nuzul* atau*sabab al-tanzil*.

Hanya saja, yang menjadi persoalan bahwa tidak semua ayat di dalam al-Quran mempunyai *sabab al-nuzul*, sehingga tidak memungkinkan semua ayat dipahami dengan menggunakan *sabab al-nuzul*. Di pihak lain, problem kemanusiaan semakin pesat bersamaan dengan perkembangan zaman yang semakin dahsyat. Lalu, pertanyannya bagaimana metodologi pemahaman keagamaan dapat menjembantani kerumitan dalam menangkap makna yang tersimpat dalam teks suci? Apa saja parameter keabsahan dalam membaca teks agar mempunyai relevansi dengan konteks, sehingga melahirkan pemahaman keagamaan yang moderat?

Dalam hal ini, kita perlu mempunyai kesadaran baru, bahwa konsep *sabab al-nuzul* bukanlah konsep yang statis. Artinya, upaya merujuk terhadap sebab-sebab turunnya teks tidak hanya bersandar pada *sabab al-nuzul* yang sudah dikodifikasi ulama terdahulu, melainkan mendasari pada realitas kekinian, sehingga dengan demikian terjadi rekontekstualisasi. Ketika al-Quran diturunkan, al-Quran berhadapan dengan kondisi sosio-historis tertentu, maka tak terelakkan saat ini Al-Quran pun berhadapan dengan problem kemanusiaan yang jauh lebih rumit. Karena itu, pembacaan terhadap *sabab al-nuzul* tidak hanya berdasarkan konsep lama yang telah

tersedia, melainkan bisa membaca problem kekinian secara saksama, sehingga mampu menguraikan makna yang tersedia dalam teks secara jelas. Pada dasarnya, teks itu diam, otonom dan tidak berbunyi, akan tetapi yang membuat teks tersebut berbunyi adalah manusia sebagai penafsir terhadap teks. Di sinilah arti penting subyektivitas penafsir dalam mencari makna yang tersimpan dalam teks.

Hemat saya, problem kemanusian, seperti ketidakadilan, kekerasan, kemiskinan, keterbelakangan dan kebodohan bisa menjadi *sabab al-nuzul* yang *live* di tengah-tengah masyarakat. Apabila Islam dipahami sebagai agama keadilan, kedamaian, kemajuan dan kebebasan berpikir, maka seluruh pemahaman terhadap doktrin keislaman sejatinya dapat membongkar mitos-mitos pemahaman yang selama ini menghambat bagi lahirnya nuansa kemanusiaan dalam Islam.

Salah satu hambatan yang muncul dalam pemahaman keagamaan adalah unggulnya "nalar lafadz". Artinya, bahwa yang dimaksud kebenaran dalam teks adalah lafadz, bukan dialektika antara lafadz dengan konteks. Salah satu kaidah yang digunakan secara fasih, bahwa sebuah hukum harus merujuk kepada keumuman lafadz, bukan pada kekhususan sebab-musababnya *(al-'ibrah bi 'umum al-lafdz la bi khushus al-sabab)*. Lafadz merupakan paramater kebenaran, sehingga sebelum melakukan penalaran apapun harus melewati lafadz. Lafadz dianggap mempunyai sakralitas tersendiri, bahkan diasumsikan dapat menyelesaikan problem kemanusiaan di setiap ruang dan waktu. Dari cara pandang inilah, lalu lahir makhluk yang bernama "pemahaman tekstual."

Karena itu, pemahaman tekstual adalah produk dari penalaran di atas yang berkembang cukup lama dalam tradisi Islam. Biasanya pemahaman tekstual dikontradiksikan dengan pemahaman rasional. Salah satu ungkapan yang masyhur: *barangsiapa memahami al-Quran dengan rasio, maka ia akan masuk neraka*. Artinya, pemahaman

yang benar dan bisa direkomendasikan ke surga adalah pemahaman tekstual. Pemahaman tekstual mengandaikan bahwa kebenaran yang mendapatkan legalitas dari Tuhan adalah kebenaran tekstual yang tidak terjamah oleh manusia. Kebenaran tersebut disebut kebenaran absolut. Sedangkan kebenaran kontekstual yang merupakan olah pikir, refleksi dan teoritisasi dari manusia dianggap sebagai kebenaran yang bersifat nisbi, relatif. Pemahaman tekstual dianggap menggunakan penalaran Tuhan, sedangkan pemahaman kontekstual dianggap menggunakan penalaran manusia. Atas dasar itu, dipahami secara turun-temurun, bahwa yang nisbi harus mengikuti yang absolut. Manusia harus mengikuti Tuhan.

Pemahaman yang didasari pada *sabab al-nuzul* mempunyai kebuntuan dan tidak diapresiasi secara saksama. Di sisi lain, yang dipahami dengan *sabab al-nuzul* adalah sebab-sebab yang melatar-belakangi turunnya ayat pada waktu itu, bukan sebab-sebab yang lahir setelah Al-Quran dibukukan hingga zaman ini.

Karena itu, kaidah pemahaman di atas semestinya harus dikembangkan menjadi kaidah yang lebih memberikan perhatian yang lebih besar terhadap konteks atau sebab-sebab yang bersifat sosial dan manusiawi. Kaidah alternatif yang diharapkan dapat menjembatani ketegangan antara teks dan konteks adalah sebuah hukum didasari pada sebab-sebab yang bersifat khusus, bukan didasari oleh lafadz yang bersifat umum *(al-'ibrah bi khushus al-sabab la bi 'umum al-lafdz)*. Artinya, pencarian terhadap kebenaran teks tidak hanya menggunakan pembedahan terhadap struktur teks, melainkan juga dapat menggunakan pembacaan terhadap konteks sosial.[7]

Penalaran semacam ini sebenarnya bukanlah barang langka, bahkan dalam tradisi Islam sendiri. Umar bin Khattab menjadi

7 Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash; Dirasah fi 'Ulum al-Quran*, al-Markaz al-Tsaqafy al-'Araby, Beirut, Lebanon, 1996, hlm. 102-103.

salah satu sahabat yang memberikan keteladanan dalam pemahaman yang lahir dari konteks sosial-masyarakat. Misalnya dalam hal hukum tangan bagi pencuri. Al-Quran secara eksplisit menjelaskan bahwa seseorang yang mencuri, baik laki-laki maupun perempuan harus dipotong tangannya. Akan Umar bin Khattab mempunyai cara pandang yang lain dalam memahami ayat tersebut. Tatkala ia menemukan dua orang hamba sahaya yang mencuri harta majikannya, ia berijtihad bahwa kedua pencuri tersebut tidak dipotong tangannya. Kedua hamba tersebut tidak memenuhi syarat untuk mendapatkan hukuman potong tangan, sebagaimana dijelaskan dalam al-Quran, karena majikan telah menelantarkan kedua hamba sahaya tersebut dalam kelaparan. Bahkan, Umar bin Khattab mengancam, bila kedua hamba tersebut mencuri lagi harta majikannya, maka sang majikanlah yang akan dipotong tangannya![8]

Pandangan Umar yang amat progresif ini ingin menunjukkan sebuah cara pandang baru, bahwa keadilan sosial dan kesejahteraan merupakan titik tolak sekaligus maksud utama dari teks suci. Hukuman potong tangan yang dijelaskan dalam al-Quran tidak secara serta-merta dan tidak pula secara harfiah bisa diterapkan di tengah-tengah masyarakat, tetapi mempunyai syarat-syarat tertentu yaitu keadilan sosial dan kesejahteraan. Dengan demikian, kaidah pemahaman yang sebenarnya, "apabila keadilan ditegakkan dan kesejahteraan telah merata di tengah-tengah masyarakat, maka hukum Tuhan baru bisa ditegakkan. Sebaliknya, bila keadilan sosial dan kesejahteraan belum terwujud, maka hukum Tuhan sejatinya harus mendahulukan kemaslahatan umum."

Pandangan Umar bin Khattab di atas sebenarnya juga ingin menjelaskan bahwa selain ada *sabab al-nuzul* yang bersifat partikular dalam bentuk kasus-kasus dan peristiwa, sebenarnya terdapat *sabab al-nuzul* yang bersifat universal, yang dikenal dengan *hikmat al-*

8 *Ibid,* hlm. 104.

tasyri' dan *maqashid al-syari'ah*. Bahkan di balik firman Tuhan dan sabda Nabi terhadap hikmah dan tujuan-tujuan utama yang hampir disepakati oleh akal budi dan norma keagamaan sekalipun, yaitu keadilan, kesejahteraan, kedamaian dan kesetaraan. Bila teks suci secara harfiah merupakan sebuah kebenaran, maka nilai-nilai tersebut merupakan kebenaran, yang tingkat keabsahannya di atas keharfiahan teks suci. Karena hakikatnya, nilai-nilai tersebut merupakan titik tolak sekaligus tujuan dari firman Tuhan dan sabda Nabi.

Karena itu, selain pendekatan—yang selama ini maklum dan masyhur di sebagian besar komunitas muslim—yang mengandaikan pemahaman bersumber dari dari teks langsung sebagai salah satu alternatif dalam memahami Islam, maka sesungguhnya terdapat pendekatan mengandaikan perlunya melihat Islam sebagai sumber etik, sekaligus sebagai alternatif baru. Di balik teks terdapat moralitas dan etika sosial yang mendasari kelahiran teks, bahkan moralitas dan etika sosial tersebut berlaku dalam semua agama samawi.

Dalam khazanah Islam, pandangan tersebut sebenarnya sudah dijelaskan oleh oleh kosenp *al-kulliyat al-khamsah*, atau lima prinsip yang mendasari keseluruhan hukum dan ketentuan-ketentuan dalam Islam. Imam al-Syathiby menyebut sebagai *al-dharuriyya*t yaitu sejumlah nilai yang menjadi sebuah keharusan untuk tegaknya kemaslahatan agama dan dunia. Bila nilai-nilai tersebut hilang, maka dunia akan rapuh pula, sehingga mengakibatkan kerugian yang besar bagi manusia.[9] Karenanya, nilai-nilai tersebut disebut sebagai nilai-nilai yang menjadi keharusan *(al-dharuriyyat)*, bahkan untuk semua agama dan aliran kepercayaan.[10]

Tapi konsep tersebut seringkali digunakan untuk masalah-masalah ritual-peribadatan. Karenanya, perlu menghadirkan makna

9 Abu Ishaq al-Syathiby, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Jilid 2, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, hlm. 7.

10 *Ibid*, hlm. 8.

baru terhadap konsep *al-kulliyat al-khamsah*. Ibarat air yang berada di dalam gelas, konsep *al-kulliyat al-khomsah* adalah gelasnya, sedangkan fikih adalah air yang berada di dalam gelas tersebut. Maka sebaiknya dilakukan pembaruan terhadap isi yang berada di dalam gelas tersebut. Pemaknaan terhadap konsep *al-kulliyat al-khamsah* menjadi penting untuk menghadirkan makna-makna baru dalam agama. Muhammad al-Jabiry menjadi salah seorang pemikir muslim yang berada di barisan ini yang mengandaikan perlunya pengayaan makna terhadap al-kulliyat al-khamsah untuk mendorong lahirnya karakter progresif Islam sebagai pembawa panji kemaslahatan. Dengan demikian, konsep *al-kulliyat al-khamsah* bisa dijelaskan dengan pandangan berikut:

1. Memelihara Jiwa dan Nyawa (Hifdz al-Nafs).

Secara harfiah, *hifdz al-nafs* adalah memelihara jiwa dari gangguan dan mIslamahaya dalam bentuk apapun, baik yang berbentuk ucapan maupun yang berupa tindakan. Setiap orang mempunyai hak hidup yang sama dan setara, serta hak untuk mendapatkan perlindungan, karena hakikatnya mereka adalah makhluk yang dimuliakan Tuhan. Konsep penciptaan manusia dalam Islam merupakan konsep yang sangat humanis. Islam menyebut manusia sebagai khalifah yang berbeda dengan makhluk-makhluk Tuhan yang lain, bahkan lebih mulia dari malaikat sekalipun. Manusia sebagai khalifah dikarunia ilmu pengetahuan untuk menjauhi kerusakan dan menghindari kekerasan fisik, sebagaimana dalam firman-Nya: *Tatkala Tuhanmu berkata malaikat, "Sesungguhnya saya telah menjadikan khalifah di muka bumi". Lalu para malaikat bertanya, "Akankah Tuhan menjadikan di muka bumi, makhluk yang merusak dan menumpahkan darah, sedangkan kami bertasbih dengan memujimu dan mensucikanmu". Lalu Tuhan menjawab, "Sesungguhnya saya lebih tahu atas apa yang tidak kamu sekalian ketahui* (QS Al-Baqarah [2]:30)

Ini membuktikan perlunya penghargaan yang setinggi-tingginya terhadap sesama manusia, yang diekspresikan melalui keinginan untuk hidup bersama secara aman dan nyaman. Setiap orang wajib menjaga jiwanya sendiri serta jiwa orang yang di sekelilingnya. Apapun agama, suku, ras dan warna kulitnya. Karena hakikat khalifah dalam Islam adalah kehidupan yang anti-kekerasan dan anti-pengrusakan. Bila ada seseorang yang mengabsahkan kekerasan atas nama agama, sebenarnya sikap tersebut bisa disebut sebagai pelanggaran terhadap norma agama, karena agama meniscayakan penghargaan terhadap jiwa dan nyawa, baik secara individual maupun kolektif.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Bukhari, suatu saat Rasulullah ditanya oleh para sahabat, *Wahai Rasulullah, "Apa ajaran Islam yang paling mulia?" Rasulullah menjawab, "Tatkala orang-orang Islam bisa menjaga atau menyelamatkan lisan dan tangannya."*[11] Islam mengharuskan kepada umatnya untuk menjaga keseimbangan hidup agar tidak terjerumus dalam kubang tindakan yang tidak manusiawi. Jikalau Islam melarang ucapan yang dapat menyakiti dan melukai hati seseorang, apalagi dalam hal pembunuhan yang menyebabkan raibnya nyawa.

Rasulullah Saw. dalam pidato terakhirnya di haji perpisahan *(hajj al-wada')* mengutarakan bahwa darah dan harta adalah kehormatan setiap manusia yang harus dipelihara dan dijaga sebaik mungkin.[12] Di sinilah letak pentingnya menjaga nafsu dari tindakan-tindakan yang merusak keseimbangan hidup, seperti pembunuhan, penganiayaan dan penindasan. Dari saking pentingnya pesan memelihara jiwa dan nyawa, para ulama menyebut pembunuhan sebagai katagori dosa besar *(al-kabair)* yang sulit diampuni Tuhan.

11 Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalany, *Fath al-Bari; Syarh Shahih al-Bukhary*, Juz I hadis nomor 11, Dar al-Fikr, Beirut, hlm. 79.

12 Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Fiqh al-Sirah*, Dar al-Qalam, Damaskus, Cetakan VII, 1998, hlm. 455.

2. Memelihara Akal (Hifdz al-'Aql)

Yang dimaksud dengan hif al-'aql adalah menggunakan akal budi dalam menyelesaikan problem kemanusiaan. Akal merupakan anugerah Tuhan yang sangat berharga, bahkan akal yang membedakan manusia dengan hewan. Para filsuf mendefinisikan manusia sebagai hewan yang berakal.

Dalam Islam, akal mempunyai kedudukan yang sangat istimewa, bahkan para ulama meletakkan akal sebagai salah satu syarat penting dalam penerapan hukum, merujuk pada hadis Nabi yang berbunyi: *bahwa catatan dosa tidak berlaku bagi orang yang tidak berakal, diantaranya kepada bayi hingga ia akil baligh, orang yang pingsan hingga ia sadar, dan orang yang sedang tidur hingga ia terbangun*. Jadi, akal menjadi prasyarat utama dalam ketentuan hukum Islam.

Karena saking pentingnya akal dalam Islam, Ibnu Rusyd, filsuf muslim asal Andalusia menulis buku yang sangat monumental, Fash al-Maqal fi Taqrir ma bayn al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal. Kitab ini merupakan kitab yang sangat penting bagi upaya untuk memelihara kebebasan berpikir. Ia mengutarakan, bahwa "menggunakan akal" atau "berfikir" merupakan *kewajiban setiap muslim*, karena mempunyai landasan doktrinal yang sangat kuat, diantaranya firman Tuhan: *Wahai orang-orang yang mempunyai akal, hendaklah kalian mengambil hikmah (QS. al-Hasyr [59]:2) Tidakkah kalian melihat keagungan langit dan bumi dan seluruh ciptaan Allah (QS al-A'raf [7]:185) Dan kami juga memperlihatkan kepada Ibrahim tentang keagungan langit dan bumi* (QS al-An'am [6]:75).[13]

Dengan demikian, akal merupakan fitrah setiap manusia untuk membedakan yang baik dan buruk, benar dan salah. Karenanya

13 Ibu Rushd, *Fashl al-Maqal fi Taqrir ma bayn al-Syariah wa al-Hikmah min al-Ittishal/Wujub al-Nadhr al-'Aqly wa Hudud al-Ta'wil (al-Din wa al-Mujtama')* , dikomentari oleh Muhammad 'Abid al-Jabiry, Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, Beirut, Lebanon, Cetakan II, 1999, hlm. 85-87.

pula, menurut Ibnu Rushd, tidak ada kontradiksi antara akal dan syariat. Di sini letak pentingnya berakal dan berfikir dalam Islam sebagai obor yang menerangi jalan dan menyempurnakan syariat.

Dalam kaitannya dalam memaksimalkan penggunaan akal dan berfikir, sejatinya menggunakan "nalar kemaslahatan" sebagai panglima. Artinya, upaya berfikir bukan hanya sekadar tujuan pragmatisme dan kepentingan sesaat, melainkan dapat mempertimbangkan unsur kemaslahatan dan kemanfaatan, sehingga akal dapat dijadikan sebagai pembawa misi kebenaran yang hakiki dan pembebasan menuju keadilan.

3. Memelihara Keturunan (Hifdz al-Nasl)

Secara harfiah, *hifdz al-nasl*, berarti memelihara keturunan untuk tujuan keteraturan, keseimbangan dan kehidupan itu sendiri. Artinya, karena manusia sebagai makhluk yang mempunyai keturunan, maka sebaiknya keturunan dipelihara semaksimal mungkin untuk membentuk masyarakat yang beradab dan berbudaya. Dalam hal ini, mengatur keturunan menjadi penting, sehingga keturunan yang akan dihasilkan betul-betul berkualitas. Islam adalah agama yang menyerukan lahirnya seseorang yang kuat, baik secara fisik, mental dan akal. Rasulullah bersabda: *Seorang mukmin yang kuat, lebih baik daripada mukmin yang lemah.*

Sebaliknya, Islam melihat pentingnya mempertimbangkan kesehatan reproduksi sebagai parameter untuk melahirkan generasi yang tangguh. Lemahnya kesadaran reproduksi dapat menyebabkan lahirnya generasi yang lemah, yang pada akhirnya bisa menyebabkan ketidakseimbangan di tengah-tengah masyarakat. Allah berfirman: *Dan hendaklah khawatir, yaitu orang-orang yang meninggalkan setelah mereka keturunan yang lemah dan mereka takut terhadap keturunannya. Maka hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan berkata baik* (QS al-Nisa [4]:9)

4. Memelihara Harta (Hifdz al-Mal)

Yang dimaksud dengan *hifdz al-mal* adalah memelihara harta dari monopoli, oligopoli dan eksploitasi yang menyebabkan ketidakadilan di tengah-tengah masyarakat. Di era globalisasi yang dikenal dengan pasar bebas *(free market/free enterprise)*, konsep distribusi harta secara adil dan merata menjadi penting. Ketidakadilan ekonomi menyebabkan munculnya pengangguran yang bersifat massif, yang pada akhirnya menyebabkan lahirnya ekstremisme dan radikalisme. Karena itu, konsep *hifdz al-mal* dalam Islam hendak meminimalisir sekecil mungkin volume kemiskinan dan kemelaratan yang menimpa umat, sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis: *Kemiskinan mendekati kekufuran.*

Kemiskinan bisa menjadi sumber malapetaka bagi munculnya tindakan-tindakan yang tidak sesuai dengan hati nurani. Makna *kufur* dalam hadis di atas, tidak hanya keluar dari agama, melainkan juga melakukan tindakan-tindakan amoral yang tidak sesuai dengan hati nurani, karena hakikat *kufur* adalah menutup hati.

Keberpihakan Islam terhadap kaum fakir-miskin menjadi penting untuk diapresiasi secara mendalam, bahwa saatnya kita menolong yang lemah *(al-mustad'afun)* untuk diberdayakan secara ekonomi, sehingga dapat hidup yang hidup yang layak. Karenanya, *hifdz al-mal* dalam Islam berarti memilih kaum lemah dan kaum tertindas sebagai sasaran utama dalam distribusi kekayaan yang dimiliki umat. Menurut Ibnu Hazm, bahwa konsep "kaya" dalam Islam adalah kaya hati nurani dan memberikan sebagian hartanya terhadap fakir-miskin untuk tujuan akhirat. Dan ini sebenarnya yang disebut dengan sebaik-baiknya orang kaya.[14]

Begitu halnya dalam konteks kapitalisme global, Islam sejatinya dapat menjadi kekuatan kontrol bagi terwujudnya keadilan ekonomi yang memihak kelompok-kelompok lemah dalam masyarakat.

14 Ibnu Hazm al-Andalusi, *al-Ushul wa al-Furu'q*, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, Kairo, Cetakan I, 1978, hlm. 265.

5. Memelihara Agama (Hifdz al-Din)

Yang dimaksud dengan *hifdz al-din* adalah upaya menguak dimensi moral-etik yang tersedia dalam agama. Tujuan dari turunnya agama adalah kemaslahatan manusia. Karenanya, agama sejatinya dapat menjadi moral yang senantiasa mendorong penghargaan atas nyawa dan nyawa, kebebasan berpikir, kesehatan reproduksi dan distribusi harta terhadap fakir-miskin. Moral inilah yang semestinya menjadi prioritas utama untuk menerjamahkan agama dalam ranah publik.

Pilihan untuk mememihara agama, bukanlah pilihan untuk memformalisasikan ajaran-ajarannya yang bersifat partikular, melainkan memahami agama sebagai simtem moral-etik yang mampu menjadi perekat bagi perbedaan dan keragaman. Semangat ini tak lain, karena kehadiran agama bukanlah sebagai unsur penebar kebencian dan kedengkian, melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam. Firman Allah dalam Al-Quran: *Dan Kami mengutus kamu (wahai Muhammad) sebagai rahmat (perekat) bagi semesta alam* (QS al-Anbiya' [21]:107).

Begitu halnya dengan pilihan seseorang terhadap agama tertentu merupakan salah satu kebebasan yang diberikan secara otonom kepada setiap manusia. Islam sebagai agama samawi juga menegaskan, bahwa tidak ada paksaan dalam agama. Bahkan, Islam memberikan hak yang sangat otonom kepada siapapun untuk memilih antara *iman* dan *kufur*, sebagaimana disinyalir dalam Al-Quran: *Dan katakanlah, bahwa kebenaran datang dari Tuhan kalian. Maka barangsiapa berkehendak, maka berimanlah dan barangsiapa berkehendak, maka kufurlah* (QS al-Kahf [18]:29).

Ini membuktikan Islam sebagai agama yang lentur, bahwa dalam menegakkan ajarannya tidak menggunakan kekerasan dan pemaksaan melainkan menggunakan hikmah, nasehat yang santun dan dialog yang konstruktif. Dengan demikian, memelihara agama berarti menebarkan dimensi moral etik yang menjadi komitmen utama agama-agama.

***

Lima prinsip dasar Islam tersebut menjadi landasan untuk membangun wawasan keagamaan yang progresif. Sudah saatnya bila Islam dihadirkan ke tengah-tengah publik sebagai mesin perubahan dan kemajuan, bukan kemunduran, kejumudan dan keterbelakangan. Islam harus membawa semangat kontrol dan kritik bagi otoritarianisme dan statisme yang telah menyebabkan hilangnya daya dobrak agama-agama. Khaled M. Abou El-Fadl mempunyai pandangan menarik tentang otoritarianisme dan pemahaman otoriter dalam Islam, bahwa dalam sejarah yang cukup lama, pemahaman terhadap Islam seringkali mengatasnamakan Tuhan *(speaking in God's name)*, sehingga nalar keagamaan mengalami kebuntuan dan kemandegakan. Ia menulis tentang lahirnya tentang "yang otoritatif" dan "yang otoriter" dalam pemahaman keagamaan, yang kemudian melahirkan "otoritarianisme" sebagai berikut:

> Otoritarianisme terjelma dalam tindakan memperkuat diri sendiri dengan bobot moral agama guna mendapatkan penghormatan dari orang lain, yang sesungguhnya tidak dapat dibenarkan. Seseorang dapat menggunakan teks dengan beberapa kemungkinan makna dan memolesnya menjadi sebuah teks yang selalu bermakna tunggal. Orang yang demikian ini dapat mengklaim memiliki otoritas *vis a vis* orang lain karena keahlian dan kompetensinya yang istimewa dalam menguraikan kehendak tuhan. Pada dasarnya, otoritarianisme adalah suatu tindak penyelewengan otoritas dan suatu pengkhianatan terhadap kepercayaan orang lain atas dirinya sebagai agen yang dianggap otoritatif.[15]

15 Khaled M. Abou El Fadl, *And God Khows The Soldier; The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, terjemahan Indonesia oleh Kurniawan Abdullah (Serambi: Jakarta, 2003), hlm. 48-49.

Klaim otoritas sebagaimana disebut Khaled seringkali menjadi salah satu penyebab lahirnya pandangan keagamaan yang bernuansa kekerasan dan monologis. Karena itu, perlu sikap kritis terhadap "otoritarianisme" pemaknaan yang menyejarah tersebut, sehingga dimungkinkan adanya pencairan terhadap otoritas menjadi sebuah pemaknaan yang kontekstual. Selanjutnya, upaya membuka kran pemahaman keagamaan yang humanis, inklusif, pluralis dan liberatif menjadi sebuah keniscayaan untuk mendobrak "otoritarianisme" tersebut guna menghadirkan kembali hakikat Islam, sebagaimana dikehendaki Tuhan di sisi, tetapi juga mempunyai orientasi pembebasan bagi kemanusiaan yang sejati.

Di sini, kehadiran Islam Progresif menjadi penting dan bermakna. Setidaknya terdapat beberapa karakter yang menjadi pijakan lahirnya doktrin Islam yang progresif. Pertama, Islam harus menjadi agama yang mampu menghadirkan dimensi kemanusiaan yang sejati. Dalam kurun waktu yang cukup lama, Islam lahir dalam wajahnya yang teosentris: yang seluruh teologinya berdimensi ketuhanan, sebagaimana direpresentasikan oleh kalangan sunni. Islam Progresif mengandaikan lahirnya wajah dan tafsir keislaman yang bersifat antroposentris. Muhammad Arkoun menyerukan pentingnya bergumul untuk tujuan kemanusiaan *(ma'arik min ajl al-ansanah)* dalam rangka menjembati kesenjangan doktrinal antara dimensi kelangitan dan kebumian. Di sini, mau tidak mau, menyingkap aspek kesejarahan dalam teologi dan tafsir keislaman menjadi amat penting, sehingga tidak terjebak dalam kubang pemahaman yang kaku dan rigid.

Kedua, Islam harus mendorong kebebasan berpikir dan dialog yang dinamis-konstruktif. Diakui, bahwa sejarah Islam adalah sejarah yang didominasi oleh arus pemikiran yang secara umum tidak memberikan angin bagi pemikiran yang bebas dan terbuka. Mazhab pemikiran yang membawa semangat rasionalisme dipinggirkan dalam panggung sejarah keislaman. Mu'tazilah menjadi

salah satu tragedi pemikiran *(mihnah fikriyyah)* yang mewarisi luka amat mendalam dalam kaitannya dengan kebebasan berpikir. Di sinilah terlihat pentingnya tafsir terhadap makna ketauhidan yang tercerahkan, yaitu tauhid yang memberikan ruang bagi kebebasan, keragaman dan perbedaan pemikiran. Ibnu Rushd, sebagaimana disebut oleh Muhammad Arkoun, telah mengembangkan iman yang tercerahkan *(al-iman al-mustanir)* bagi terwujudkan tradisi pemberdayaan akal untuk menyingkap rahasia penciptaan alam.

Ketiga, Islam harus menjadi agama yang mendorong pada perubahan dan pembebasan. Di satu sisi, Islam merupakan sistem nilai yang luhur dan abadi, tetapi di sisi lain, sistem nilai tersebut disejatikan mempunyai makna transformatif dalam ruang publik. Artinya, kehadiran Islam bukanlah kehadiran yang statis dan vakum, melainkan kehadiran yang dinamis dan senantiasa bergumul secara interaktif dengan problem kemanusiaan. Di sini mengandaikan Islam menjadi kekuatan empirik dan praksis untuk membawa misi perubahan dan pembebasan. Tatkala Islam menjadi kekuatan bagi perubahan dan pembebasan, maka sudah seharusnya bila Islam menjadi etika sosial yang mampu memberikan direction bagi terwujudnya masyarakat yang adil dan sejahtera. Karenanya, dalam hal ini, keadilan dan kesejahteraan menjadi kata kunci yang sangat penting guna mewujudkan masyarakat yang ideal *(al-mujtama' al-mitsali).*

Bila cita-cita tersebut tercapai, maka Islam dengan sendirinya akan memberikan makna yang sangat berarti bagi kehidupan. Tentu saja tidak hanya bagi umat Islam sendiri, tetapi juga bagi umat-umat yang lain di seantero dunia. Dengan demikian, Islam sebagai agama rahmat dan merahmati segenap alam tidak lagi hanya menjadi "wahyu", melainkan sebagai bahasa dan budaya yang mewujud dalam dunia. Akhirnya kita patut mendengarkan pesan Hasan Hanafi: *Islam is a humanistic religion. Man is the centre of the Universe. Islam is a religion already modernized from*

theocentrism to anthropocentrism, from inauthentic to the authentic. The whole world is created for man.[16][*]

16 Hassan Hanafi, "Reconciliation and Preparation of Societies," *Journal Islam Millenium*, Volume I, number I, September.

KEKRISTENAN DI SIMPANG JALAN: GERAKAN OIKOUMENE DAN DIALOG ANTAR-IMAN SEBAGAI ALTERNATIF

Martin Lukito Sinaga D.Th.

Mungkin rasanya seperti meminum secangkir kopi pahit kalau dalam menggambarkan Kekristenan masa kini saya malah mengulang perkataan Eka Darmaputra. Beliau mengatakan bahwa Kekristenan itu secara *eksternal insignifikan*, dan secara *internal irrelevan* (dan untuk itu saja Sinode Agung Gereja Katolik di Indonesia pernah secara khusus mengundang Eka Darmaputra membicarakan tesisnya ini). Menurut beliau, artinya kurang lebih adalah bahwa bagi masyarakat Indonesia kekristenan ini tidak memberi arti apa-apa (jadi, tidak signifikan, sehingga secara sosial politis tidak diperhitungkan), namun di pihak lain, bagi umat Kristen sendiri gereja pun tidak banyak memberi bekal dan pemberdayaan agar mereka sanggup bertahan di tengah kehidupan sehari-hari yang semakin keras ini (teologi dan pelayanan gereja terasa formal dan tidak inspiratif, *dus* tidak relevan).

Tetapi saya tidak hendak bertolak dari situ, walau tetap hendak menggemakan keprihatinan beliau. Saya malah mau membangun tesis lain, yaitu bahwa ada posisi-posisi bergereja kita di Indonesia ini yang sudah sedemikian aus, sehingga dibutuhkan langkah ke depan agar keluar dari involusi akibat keausannya tadi. Jadi, protestantisme Indonesia kini berada di simpang jalan, dan saya

melihat bahwa gerakan oikoumenis dan dialog antar-iman pada batas tertentu akan menyelamatkan gereja-gereja di Indonesia dari keausannya tadi. Dan kalau berhasil, pada gilirannya bisalah gereja signifikan dan relevan bagi masyarakat dan umat Kristen sendiri.

Berputar dalam Gereja-Suku

Tak bisa dipungkiri bahwa gerakan Pekabaran Injil (yang dimulai seputar abad 19) yang dilakukan gereja-gereja di Barat akhirnya mendarat di bumi suku-suku bangsa di negeri ini. Dari Nommensen di Batak, Kruyt di Poso sampai Otto-Geisler di Papua. Dan reaksi yang muncul dari "bawah" adalah reaksi yang khas masyarakat suku: ia menjadi Kristen bukan terutama karena keputusan pribadi, tetapi karena keputusan bersama—atau paling tidak keputusan yang memperhitungkan kebersamaan dirinya dalam ikatan adat dan budayanya.

Kisah yang menarik untuk menjadi contoh akan hal ini adalah cerita *Papa I Wunte*, seorang tokoh adat (kabosenya) dari To Pamona (Poso). Sejak tahun 1904 ia sudah mengijinkan sekolah Kristen dibangun di Poso. Semula ia menolak menjadi Kristen, dan kepada Kruyt ia berkata, "kalau saya menjadi Kristen, apa-apa saja yang harus saya tinggalkan?" (lihat buku Albert Schrauwers, *Colonial Reformation in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*). Sebab menurut Papa I Wunte kalau ia meninggalkan praktik keagamaan lokalnya, ia akan terputus dengan seluruh komunitasnya. Ia menunda "pertobatannya." Namun pada tahun 1909 Papa I Wunte menerima baptisan, persis saat pemerintah Belanda menjamin padanya suatu posisi sosial di mana ia akan tetap memimpin komunitas adatnya.

Setelah pembaptisan yang bercorak komunal itu, maka tentulah gereja suku pun dibangun; dan di sana sini aspek bergereja pun diusahakan beradaptasi pada struktur lokalnya. *Penatua* (majelis

pekerja harian) di gereja HKBP, misalnya, semula adalah para pemimpin lokal agama primal (asli) di tanah Batak, di mana teologi jabatannya menggemakan aspek magis tokoh-tokoh lokal. Konon karena aspek inilah makanya pertumbuhan gereja Batak sedemikian luar biasa, sebab memimpin gereja yang baru didirikan paralel dengan memimpin kampung yang baru dibuka, dan juga akan berarti menjadi tokoh "magis" dan disegani dalam masyarakatnya.

Tentu sebagai akibat resepsi (penerimaan) etnik atas iman Kristen tadi, maka tampaknya batas-batas etnik telah menjadi batas-batas gereja itu sendiri. Secara kasat mata hal itu kelihatan kalau kita lihat saat warga gereja-gereja suku tadi merantau (diaspora) di Jakarta. Kita melihat bagaimana mereka berderet-deret berdiri di daerah "lokalisasi" gereja, dan orang di kampung Betawi yang muslim akan mengatakan bahwa ada gereja Batak, ada gereja Ambon dan ada gereja Jawa bertetangga dengan mereka, lalu sambil mengumpat, "*koq nggak disatuin aja ya*!"

Dalam disertasinya, J.R. Hutauruk mengatakan bahwa sekali pun nasionalisme sedemikian kuat memasuki tanah Batak, namun gereja Batak *per se* hanya mau dan mampu bergerak sebatas nasionalisme regional (atau malah nasionalisme etnik, kalau memakai bahasa sosiologi agama masa kini). Jadi bukan saja Kekristenan dibatasi keleluasaannya, ideologi Negara pun tetap dikerangkengnya. Batas-batas suku sungguh kuat adanya.

Dan tentu saja, konflik pun akan menjadi "saudara minum darah saudara sendiri" (saya mengutip perkataan Pramudya A. Toer)—dan kita sudah cukup lelah melihat konflik internal (bersaudara) di dalam gereja suku, yang telah pula melahirkan perpecahan. Sehingga teologi tidak pernah berkembang, sebab teologi hampir menjadi legitimasi atas perasaan *in-group* etnis tersebut. Atau karena kepemimpinan gereja-suku dianggap magis, maka energi para "teolog"-nya pun dikerahkan berebut kursi demi jabatan itu.

Di sini saya melihat suatu batas gereja suku di Indonesia, malah suatu involusi yang mengauskan dirinya sendiri.

Melayang dalam Roh Amerika

Selanjutnya, corak kekristenan yang populer masa kini (sejak tahun 1980-an) ialah sebentuk gereja Pentakosta/Karismatik. Tampilannya mulai kasat mata dan berwarna-warni di sepanjang kampung halaman Kristen; gereja-gereka dengan nama baru menjadi tanda di mana-mana, terlebih di kota besar. Gereja-gereja itu tidak lagi mengacu pada lokasi (dan etnisitas) tetapi pada sebentuk denominasionalisme Amerika. Gereja diperkenalkan dengan istilah-istilah Alkitab atau istilah-istilah Rohani, atau fotokopi induknya di luar negeri. Dan tentu kalau kita masuk ke dalam gereja itu, ada pengalaman yang non-etnik di situ; tidak lagi berbahasa daerah, tetapi *berbahasa Roh* (sebentuk bahasa meracau yang umum dalam pengalaman histeria). Musik dan pujiannya tidak lagi mencerminkan irama lokal, tetapi irama pop Barat; tidak lagi diskursif dalam menjelaskan Alkitab (seperti cara misionaris Jerman atau Belanda yang kaku), tetapi retorik (seperti *sales marketing* Amerika menjual produknya). Bukan ketenangan yang menjadi ciri ibadah, tetapi *kegerakan*!

Dan tentu kita tidak tahu kemana arah semua *kegerakan* roh ini; seolah kita melihat kekristenan sedang melayang-layang diayun hiburan pop, yang tampaknya dibutuhkan di tengah depresi sosial masa kini. Rupanya ibadah sudah mirip sebuah klinik psikiatrik raksasa, di mana minyak urapan, jamahan dan ekstasi menjadi momen utamanya. Sungguh sebentuk terapi memang, walau kita tetap saja merasa bahwa hal itu juga sungguh sebentuk involusi: melayang, berputar dan seolah-olah jiwa menuntut terus untuk dipuaskan.

Juga kepuasannya sekarang mengambil bentuk kapitalistik,

dan kita bertemu dengan Teologi Sukses di sini: “anak-anak Tuhan pastilah kaya raya.” Mal, Hotel dan Bioskop sudah menjadi tempat ibadah Kristen yang utama. Tuhan rupanya begitu dekat dengan benda-benda konsumtif, sebab memang dalam globalisasi saat ini hal itulah satu-satunya yang tersedia untuk direguk habis.

Mengapung dalam Perahu Nasional

Walau sudah sejak Mei 1950 sejumlah gereja menandatangani akta oikoumenis dan sepakat mengatakan bahwa dosa terbesar ialah perpecahan gereja, namun sejak tahun 1950 perpecahan gereja di Indonesia tampak tak terhentikan. Dosa sudah jelas ditunjuk hidungnya, tetapi “daging memang lemah.” Bahkan muncul adagium, “kalau 2 gereja disatukan, maka lahirlah 3 gereja sebagai gantinya.”

Walau mesti diakui, gerakan oikoumene telah membantu gereja-gereja beradaptasi dengan tuntutan politis nasional. Kita harus sadar bahwa oleh karena Dewan Gereja-gereja Indonesia/ Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (DGI/PGI) makanya kekristenan tampak di tingkat nasional, dan banyak tokoh Kristen berkiprah justru karena dianggap mencerminkan dan mewakili gereja-gereja. Apalagi Departemen Agama (baca = negara) membutuhkan organisasi induk untuk mengelola politik kerukunannya.

Bisa juga ditambahkan di sini, DGI/PGI memperluas perspektif gereja sehingga isu-isu ideologis dan kenegaraan di Indonesia bisa ia cerna. Nama TB Simatupang (salah seorang Ketua DGI/PGI) misalnya telah sedemikian tersohornya (malah kini dikenang secara “mesianistik” oleh sebagian orang yang merasa kehilangan kepemimpinan nasional gereja-gereja di Indonesia). Ia secara cerdas memberi perspektif misalnya saat ideologi Pancasila harus dimasukkan ke dalam Tata Gereja di Indonesia.

Namun karena esensi etnik dan esensi “serba rohani” dari

gereja-gereja di Indonesia di atas, tampaklah bahwa PGI dibiarkan sendirian, seolah seperti sebuah perahu terombang-ambing dalam badai politik nasional dan politik Islam. Sementara itu gereja-gereja berdiri seperti pulau-pulau terasing, dan sibuk bertarung sendirian di medan perkara-perkara regionalnya (semisal Poso dan Maluku).

Pun tampaknya PGI semakin hari semakin melemah, malah saat debat *Peraturan Bersama Pendirian Rumah Ibadah* (atau seputar SKB 2 Menteri 1969) akhir-akhir ini ada sekelompok orang yang menggugat keterwakilannya dalam PGI, dan petantang-petenteng menyodorkan diri. Situasi melemah tadi makin membuat PGI sungguh seperti perahu yang terombang-ambing, dan sering harus menjangkarkan dirinya ke badan-badan oikoumenis dunia (juga demi keperluan finansialnya); yang sekali lagi menggerogoti akarnya sendiri di Nusantara ini.

Gerakan Oikoumene sebagai Alternatif

Bagaimana pun juga, gerakan oikoumenis tetaplah menjadi harapan agar gereja-gereja bisa keluar dari jalan buntu tersebut. Atau malah saya berani menambahkan, kalau gerakan oikoumenis ini berjalan baik, akan tampaklah bahwa kekristenan bisa mulai tampak signifikan dan relevan di bumi Nusantara.

Gereja suku jelas bukanlah bentuk final kekristenan di Indonesia. Soalnya mungkin praktis: isolasi etnik tidak akan mampu menahan efek global perubahan sosial di wilayahnya. Kita misalnya sadar bahwa konflik di Maluku dan Poso juga melibatkan tangan-tangan Kekuasaan tertentu, Kapitalisme global yang memanfaatkan posisi rentan politik dan sentimen lokal. Sehingga dapat diharapkan bahwa solidaritas oikoumenis akan mampu membuka pintu-pintu solidaritas global yang kalau diarahkan secara jitu akan memberdayakan komunitas etnik tersebut. Sehingga diperlukan bentuk

baru dan cara kerja baru gerakan oikuomene di Indonesia saat ini.

Juga misalnya kepada *spirit* import Pentakostal/karismatik, perlu dikaitkan dengan gerakan oikoumene agar secara mendalam ia terbuka pada konteks sosio-kultural masyarakat Indonesia. Jadi gerakan oikoumene akan membantu mereka berakar—walau akhirnya (karena jarak rohani dan *pietas* isolasi yang mereka tumbuhkan) pada gilirannya (seperti pengalaman Amerika Latin) akan terbangun di negeri ini ruang-ruang atau *enclave* kehidupan sosial alternatif. *Conversion* yang ditanamkan oleh aliran ini tetap perlu, agar masyarakat tidak jatuh dalam suasana *remorse* dan tidak bisa berbuat apa-apa di era transisi Indonesia ini.

Jadi alternatif gerakan oikoumene bagi simpang jalan kekristenan di Indonesia bermatra ganda: kepada gereja etnik ia harus memberi nuansa baru solidaritas sosial (dimana globalisasi yang liberatif dan "globalisasi dari bawah" bisa dipompakan juga ke ruang-ruang lokal); lalu kepada gereja Pentakostal/Karismatis ia memberi pintu masuk ke konteks sosio-kultural Indonesia (agar terbentuk suatu *contrast society* akibat pertobatan jiwa).

Dialog antar-Iman sebagai Langkah Lanjutan

Namun perlu langkah lanjutan, dan hal itu sudah jelas: yaitu dialog atau pun kebersamaan dengan umat Muslim (dan dalam diri Mas Dawam Rahardjo hal ini kasat mata, malah ia pernah hadir dalam persidangan Majelis Pimpinan Lengkap Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia/MPL-PGI).

Sebab kalau gerakan oikoumenis berarti kebersamaam lintas gereja demi solidaritas menghadapi kuasa globalisasi ekonomi dan politik, maka tak bisa tidak mesti juga dicari kebersamaan dengan umat Muslim, sebentuk kebersaman lintas-agama (bahkan ada yang mengatakan kebersamaan lintas agama sebagai *an extended ecumenism/oikoumene yang diperluas*). Hal ini perlu sebab kuasa

globalisasi menghantam seluruh masyarakat di Indonesia ini. Kualitas hubungan Islam-Kristen akan menentukan daya rekat dan ketangguhan masyarakat Indonesia di tengah gempuran globalisasi tadi.

Sehingga dapat juga dikatakan, kalau Kekristenan hendak bekerja dan bersaksi memberi warna bagi masyarakat Indonesia, mau tidak mau ia harus melakukannya bersama-sama dengan mayoritas warga masyarakat Indonesia, yaitu kaum muslim itu sendiri. Dengan demikian dari dalam dirinya mesti timbul kesadaran bahwa saat ini tidak ada yang akan bisa dikerjakan sendiri-sendiri lagi, tetapi mesti dalam kebersamaan.

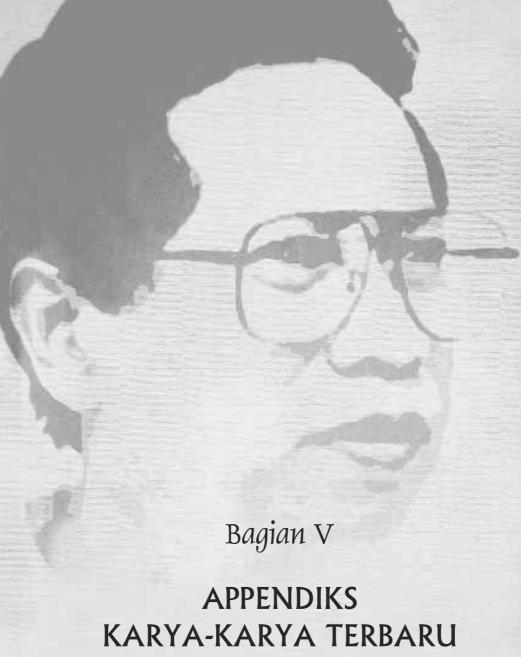
Dengan kata lain, yang dicari adalah kualitas bertetangga di negeri ini (neighbourhood). Dalam dokumen Dewan Gereja se-Dunia (*Religious Plurality and Christian Self-Understanding—A Document by the networks of Faith and Order, Conference on World Mission and Evangelism, Office on Interreligious Relations and Dialogue*, Geneva, 2004) ditegaskan juga bahwa kepada tetangga dan sesama kiranya kita mengembangkan sikap *hospitality*; "*jangan kamu lupa memberi tumpangan kepada orang, sebab dengan berbuat demikian beberapa orang dengan tidak diketahui telah menjamu malaikat-malaikat*" (Ibr.13:2). Di sini bertetangga berarti bersaudara—dan tentu saja bersahabat.

Dalam pada itu, dialog pun dapat dikembangkan lintas iman atau agama. Dialog adalah kesediaan mendengar dan belajar dari "iman tetanggaku," dan berubah seturut dengan pemahaman dan pengertian yang baru tadi. Dialog adalah percakapan di antara para sahabat, yang setara.

Malah, secara sosial-politis, dialog juga berarti membuka ruang bersama—yang bebas kekerasan—dimana perbedaan dapat diajukan, diolah dan ditemukan titik kebersamaan. Dialog, kalau ia menghasilkan komunitas-komunitas yang rela menempuh jalur ini, akan menjadi pra-syarat terbentuknya "*open society*" dan demokratisasi

di era Reformasi saat ini. Bahkan, dalam sebentuk "dialog-sosial," akan dapat diyakini bersama (berdasarkan iman yang berbeda) sebentuk *platform* aksi sosial yang bernas dan mendatangkan kemaslahatan masyarakat, di hadapan gempuran globalisasi.

Di momen inilah, kekristenan, tidak hanya secara internal tumbuh (melalui gerakan oikoumene tadi), tetapi juga ikut dalam proses membangun bersama negeri ini (melalui gerakan dialog iman/agama), di mana kemaslahatan sosial akan menjadi bukti kehadirannya. Di sini, kekristenan dibantu (baca: menjadi signifikan dan relevan) oleh revitalisasi internalnya (melalui gerakan oikoumene), dan juga oleh keterlibatan eksternalnya (yaitu dalam dialog khususnya dengan tetangga muslimnya).[*]

Bagian V

APPENDIKS
KARYA-KARYA TERBARU
M. DAWAM RAHARDJO

KRISIS PERADABAN ISLAM

M. Dawam Rahardjo

Menurut Bassam Tibi, seorang pemikir Muslim Jerman asal Syria, dalam bukunya *Crisis in Muslim Civilization*, dewasa ini, Dunia Islam secara keseluruhan masih berada dalam kultur pra-industri. Dalam keadaan demikian, mustahil bagi Dunia Islam untuk bersaing dengan Barat yang telah jauh berada dalam kultur industri modern.

Apa yang dikatakan oleh Tibi tersebut benar adanya, karena, walaupun telah dicetuskan tentang kebangkitan Islam pada abad ke-14 Hijriah, yang ditandai oleh lahirnya berbagai lembaga baru di Dunia Islam seperti Organisation of Islamic Conferences (OIC), Islamic Development Bank (IDB), Republik Islam Iran lahir dari Revolusi Iran (1989), dan di Indonesia telah dibentuk Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) yang melahirkan The International Islamic Forum for Science, Technology and Human Resource Development (IFTIHAR) atas prakarsa B. J. Habibie, seorang pakar teknologi kelas dunia, hingga kini Dunia Islam hanya menghasilkan seorang peraih hadiah Nobel di bidang sains, yakni Prof. Abdussalam. Penting dicatat bahwa Professor Abdussalam berasal dari aliran Ahmadiyah, yang dianggap sebagai aliran sesat, bahkan tidak diakui sebagai bagian umat Islam oleh lembaga-lembaga resmi umat Islam. Sementara itu, dari aliran mayoritas, seperti Suni dan Syi'ah, belum tampak seorang saintis yang menonjol

dalam kaliber dunia.

Di antara negara-negara Muslim di dunia, belum ada satu pun yang dapat dikategorikan masuk ke dalam negara industri, paling banter disebut sebagai negara sedang membangun (*developing countries*). Satu atau dua saja dari negara-negara Muslim yang tergolong berpendapatan tinggi (*high income country*), yakni Saudi Arabia dan Uni Emirat Arab. Itu pun karena kekayaan minyak dan gas bumi anugerah Tuhan yang dikembangkan oleh negara-negara industri maju, terutama AS. Karenanya, negara-negara itu tidak bisa disebut sebagai negara industri dan negara maju (*advanced countries*). Kebanyakan negara Muslim hingga kini masih bergelut dengan kemiskinan massal dalam tingkat pendidikan yang rendah; artinya, masih diliputi oleh kebodohan, sehingga masih berada dalam buritan peradaban dunia.

Padahal negara-negara non-Barat yang berperadaban Timur, setidak-tidaknya beberapa di antaranya, sudah memasuki tahap industri maju, seperti Jepang dan Singapura. Atau, paling tidak sebagiannya dapat dikategorikan sebagai negara industri baru (*newly industrilizing countries*), seperti Korea Selatan, Taiwan dan Hongkong, yang segera akan masuk ke era industrial maju. Terakhir, Cina dan India telah disebut-sebut sebagai raksasa ekonomi dunia, yang menandingi, bahkan mungkin mengungguli, AS dan negara-negara Eropa. Di negara-negara itu pendidikan dan ilmu pengetahuan telah berkembang pesat. Negara-negara itu telah mampu mengembangkan teknologi tinggi. India, yang masih dikenal sebagai negara miskin, telah mengembangkan sistem pendidikan yang unggul. Di India dan Cina pula telah lahir pusat teknologi IT dengan produk kelas dunia yang diekspor ke negara-negara industri maju. India telah melahirkan beberapa peraih Hadiah Nobel, di antaranya adalah ekonom Amartya Sen. Di negara itu telah pula lahir universitas dan lembaga-lembaga pendidikan menengah dan perguruan tinggi, seperti politeknik dan lembaga pendidikan

manajemen kelas dunia. Bandingkan dengan negara tetangganya, Pakistan, yang menyebut diri sebuah negara Islam, yang masih berada dalam kemiskinan dan kediktatoran militer yang menginjak-injak hak-hak asasi manusia.

Dasar-dasar Kemajuan

Kemajuan-kemajuan yang dicapai oleh negara-negara non-Barat itu berakar pada empat landasan atau sumber. *Pertama* adalah kebudayaan-kebudayaan induk (*mother culture*) yang unggul, misalnya Hindu-Buddha di India dan Konfusianisme, Taoisme di Cina dan Sinthoisme di Jepang. *Kedua* adalah berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknonologi dalam kebudayaan tekno-ekonomi, meminjam istilah Habermas, yang mula-mula diriintis oleh Barat. *Ketiga* adalah majunya sistem dan lembaga-lembaga pendidikan, dari tingkat dasar hingga pendidikan tinggi. *Keempat*, yang tidak kalah pentingnya, adalah telah berkembangnya sistem politik dan kenegaraan yang demokratis, yang berakar pada trilogi liberalisme, pluralisme, dan sekularisme.

Dunia Islam sendiri, termasuk Indonesia, sementara ini masih bergelut dengan kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan, dan masih sibuk menolak liberalisme, pluralisme dan sekularisme sebagai barang haram, seperti dicerminkan oleh Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tahun 2005. Padahal, liberalisme, pluralisme dan sekularisme sudah merupakan keniscayaan dunia modern. Bahkan, akhir-akhir ini, Dunia Islam terjebak ke dalam fundamentalisme dan radikalisme yang menengok ke belakang. Di Indonesia, umat Islam dan pemimpin-pemimpin Muslim masih disibukkan dengan pembentukan partai-partai baru yang sektarian dengan memperebutkan legitimasi keagamaan. Sementara itu, beberapa aktivis Muslim fundamentalis marak membela poligami atas nama keunggulan hukum syariat—padahal poligami dianggap

telah melanggar hak-hak perempuan dan anak-anak yang, berdasarkan survei LSI (Lembaga Survei Indonesia), telah ditolak secara signifikan oleh mayoritas umat Islam sendiri, baik perempuan maupun laki-laki.

Sebagai ilustrasi, izinkan saya mendiskusikan masalah poligami ini secara lebih detail. Dari polemik di televisi maupun koran dan majalah, diketahui beberapa dasar pembelaan terhadap poligami. *Pertama*, poligami sejalan dengan hukum syariat yang bersumber dari al-Qur'an maupun Sunnah Nabi. Al-Qur'an membolehkan laki-laki mempunyai istri sampai empat orang, sedangkan Nabi sendiri telah menikahi 11 orang perempuan. Dalam mengajukan argumen ini, kebanyakan mereka yang berpoligami tidak mempertimbangkan syarat yang ditetapkan oleh al- Qur'an, yaitu syarat keadilan kepada para istri, baik dari segi nafkah lahir maupun batin, yang sulit dicapai. Nabi sendiri telah merasakan sulitnya melaksanakan prinsip keadilan ini, sehingga hal itu telah menimbulkan banyak kesulitan dalam rumah tangganya. Karena itulah Nabi menolak menantunya, Ali bin Abi Thalib r.a., suami Fatimah, puteri Nabi sendiri, ketika Ali meminta izin untuk kawin lagi—dan Ali sendiri baru kawin lagi setelah Nabi wafat. Sementara itu, kehidupan monogami Nabi Muhammad dengan Khadijah berlangsung lebih lama, yaitu 24 tahun, dibandingkan dengan kehidupan poligaminya, yang hanya berlangsung 10 tahun, pada masa akhir hidupnya di Madinah. Maka mengherankan jika kehidupan Nabi yang berpoligami dianggap sebagai teladan, bahkan sunnah, sementara yang monogami telah dilupakan sama sekali, kecuali oleh kaum Syi'ah. Padahal Nabi sendiri tidak pernah menganjurkan poligami, bahkan mencegahnya ketika menyangkut nasib putrinya sendiri. Ketika Nabi menjalankan poligami, rumah tangganya penuh intrik karena persaingan di antara istri-istrinya. Konon, Nabi telah wafat secara tidak wajar, mengalami kesakitan karena, menurut rumor, diracun oleh istri-istrinya, walaupun ada

versi lain bahwa Nabi wafat karena persekongkolan kaum Yahudi untuk membalas dendam atas pembunuhan yang dilakukan kaum Muslim secara besar-besaran terhadap kaum Yahudi, yang melanggar perjanjian dan melakukan makar. Itulah salah satu penjelasan mengapa Nabi yang tidak pernah sakit itu meninggal dalam umur yang relatif pendek.

Arguman *kedua* yang diajukan oleh pembela poligami adalah bahwa poligami adalah pintu keluar yang dihalalkan oleh syariat guna menghindari perzinahan, perselingkuhan dan kawin *sirri* (di bawah tangan). Ini tidak bisa diterima, karena banyak kasus poligami yang dilakukan melalui kawin *sirri* juga. Sementara itu, lebih banyak monogami yang tidak berbuat serong daripada yang melakukannya.

Argumen *ketiga* adalah bahwa poligami itu mengandung motif sosial, yaitu untuk menolong para janda dan perempuan miskin, sehingga kecantikan dan kekayaan perempuan tidak menjadi pertimbangan, sebagaimana dikatakan oleh tokoh poligami, Fauzan al-Anshari. Ini juga sulit diterima: Nabi sendiri mengawini Zainab karena perempuan itu terkenal kecantikannya di seluruh Madinah. Dalam kasus poligami yang terjadi di Indonesia dewasa ini, perkawinan dilakukan dengan perempuan-perempuan yang cantik, jauh lebih muda dan kaya. Banyak lelaki pengangguran mengawini perempuan-perempuan yang aktif bekerja dengan harapan memperoleh penghasilan dari setoran istri-istrinya. Di sini poligami adalah cara cerdik melakukan eksploitasi terhadap perempuan. Lagi pula, poligami telah menimbulkan pelanggaran atas hak-hak perempuan dan anak-anak. Budaya poligami yang dibela dan dipertahankan oleh sebagian umat Islam adalah cerminan budaya pra-industri Abad Pertengahan yang menghambat umat mencapai kemajuan (*progress*), baik ekonomi maupun kemanusiaan.

Orientasi Gerakan Pembaharuan

Umat Islam sebenarnya telah maju selangkah meninggalkan budaya Abad Pertengahan sejak menerima dan menyerap nilai-nilai modern dari Barat yang pertama dibawa oleh Napoleon Bonaparte ketika menjajah Mesir. Modernisasi di sana dimulai secara militer dan kenegaraan oleh Mohammad Ali dan diteruskan oleh Jamaluddin Al-Afghani secara politik. Hal ini kemudian dilanjutkan melalui modernisasi sosial-budaya oleh muridnya dari Al-Azhar, Mohammad Abduh, yang sangat berpengaruh di Indonesia dalam perkembangan *civil society* itu.

Modernisasi ala Abduh sebenarnya telah membawa perubahan dan kemajuan di seluruh Dunia Islam, termasuk di Indonesia. Namun, modernisasi Abduh itu telah didahului dengan pembaharuan yang diprakarsai oleh Muhammad bin Abdul Wahhab di kawasan *Masyriqi* (Timur) dan oleh Sanusi di kawasan *Maghribi* (Barat). Pembaharuan yang terjadi sebelumnya itu juga menimbulkan pengaruh yang besar, termasuk di Indonesia, antara lain dengan lahirnya Muhammadiyah. Jika Abduh menyongsong masa depan, Abdul Wahab dan Sanusi menengok ke belakang. Sementara Abduh menerima gagasan modern Barat yang dilaksanakannya dengan modernisasi pendidikan, Wahabisme dan Sanusisme menengok ke belakang, karena zaman Salafiyah dipandang lebih murni. Jika Abduh beriorientasi kepada nilai-nilai modern yang oleh pengritiknya dianggap telah mengandung polusi budaya Barat, Abdul Wahhab dan Sanusi mengarah kepada puritanisme (pemurnian) akidah.

Kedua jenis pembaharuan di atas mencerminkan dua arah yang berlawanan. Bahkan murid Abduh sendiri, Mohammad Rasyid Ridha, telah memilih jalan kanan, sementara itu al-Tahtawi dan Ali Abdul Raziq mengambil jalan kiri atau *al-Yasar Islam*, meminjam istilah Hasan Hanafi. Jika Al-Afghani menganjurkan

negara bangsa (*nation state*) di antara bangsa-bangsa Muslim, maka Rasyid Ridha mendukung pemulihan kekhalifahan Abad Pertengahan, gagasan yang kini dihidupkan kembali oleh Hizbut Tahrir di Timur Tengah dan Indonesia.

Oleh karena itu, gerakan pembaharuan telah mendua: *pertama*, mengarah ke modernisasi dan liberalisasi; *kedua*, ke arah sebaliknya, yaitu puritanisme dan Salafiyah. Dualisme ini dialami juga dalam tubuh Muhammadiyah di Indonesia, sehingga menimbulkan dua kubu, yaitu kubu fundamentalis dan kubu liberal. Bahkan, akhir-akhir ini, kubu fundamentalis telah berhasil menyingkirkan kubu liberal dalam kepengurusan organisasi modernis Islam terbesar yang dipimpin oleh Din Syamsuddin ini.

Dualisme Pendidikan Islam

Pada titik ini penting untuk menyinggung secara khusus soal pendidikan Islam. Pendidikan memang cukup maju di lingkungan Muhammadiyah, tetapi lebih bersifat kuantitatif. Sedangkan dari sudut kualitatif, pendidikan Muhammadiyah tidak bisa dikatakan maju, dibanding dengan pendidikan di kalangan Katholik dan Protestan. Dalam pembaharuan pendidikan tersebut, Muhammadiyah tidak mampu berbicara, walaupun di lingkungan Muhammadiyah terdapat pula oase-oase keunggulan.

Sebenarnya perubahan pendidikan di lingkungan Muhammadiyah lebih menyangkut kulit daripada isi, yaitu dalam mengadopsi sistem klasikal dalam pengajaran agama, selain memasukkan mata pelajaran umum ke sekolah. Namun, dalam sistem pendidikan, masih terdapat dualisme ilmu, antara ilmui-ilmu agama dan ilmu-ilmu pengetahuan umum. Sistem ini memikul dilema dalam pembagian waktu dan terjebak dalam dalil optimalitas Pareto. Jika pelajaran agama ditambah, maka porsi umum terkurangi. Begitu-pun sebaliknya.

Pada umumnya pendidikan Islam mengalami masalah yang sama. Karena memandang kedua macam pendidikan di atas sama pentingnya, maka Pondok Modern Gontor secara akal-akalan memberikan "solusi", yaitu 100% agama dan 100% umum yang mengelabui hukum Pareto. Sedang pada dasarnya, Pondok Modern Gontor sendiri masih merupakan lembaga pendidikan agama, sedangkan pendidikan umum berkedudukan sekunder. Karena dipandang sama-sama pentingnya, maka muncul solusi lain, yaitu didirikannya madrasah Diniyah yang secara khusus mengajarkan agama dan tidak ada pelajaran umum. Sekolah model ini, sebagaimana dilakukan oleh al-Islam Solo, merupakan sekolah sore hari. Karena itu, seorang siswa atau siswi, jika pagi sekolah umum, sorenya ke sekolah agama. Dengan sistem seperti itu, maka al-Islam memang telah menghasilkan sekolah umum yang bermutu, demikian pula sekolah agama yang cukup bermutu. Namun, tenaga murid terkuras habis, sementara itu biaya pendidikan menjadi lebih mahal. Di tingkat pendidikan tinggi, orang seperti M. Amien Rais dan Yahya Muhaimin, konon mengambil kuliah di UGM dan memperdalam ilmu agama di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga. Kuliah rangkap seperti itu sudah tentu tak bisa dilaksanakan oleh kebanyakan orang. Dalam kenyataannya Amien Rais maupun Yahya Muhaimin lebih dikenal sebagai sarjana ilmu politik dan tidak tampak keahliannya di bidang agama.

Sebenarnya pesantren, yang memiliki waktu 24 jam (bukan 12 jam atau enam jam) dalam mendidik santri-santrinya itu, punya peluang untuk melakukan pendidikan ganda dengan pola 100%-100%. Namun dalam kenyataannya, tidak ada pesantren yang melaksanakannya. Pada dasarnya pesantren masih merupakan lembaga pendidikan keagamaan yang mencetak ustadz, ulama dan imam tentara.

Dualisme pendidikan Islam itu harus dipecahkan. Usaha itu memang sudah dilakukan, yaitu dengan mengintegrasikan ilmu-

ilmu keagamaan dengan ilmu-ilmu pengetahuan umum. Namun wujudnya belum ada. Integrasi hanya tampak mungkin dilakukan di lingkungan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, tapi sulit dilakukan pada ilmu-ilmu pasti dan kealaman yang bersifat empiris. Apa yang dilakukan di bidang ilmu-ilmu sosial dan humaniora adalah melakukan "Islamisasi" ilmu pengetahuan, yaitu dengan memasukkan unsur nilai atau etika sebagai landasan ontologi, epistemologi dan aksiologi. Tapi, menurut sosiolog Max Weber, guna mencapai objektivitas ilmiah, maka ilmu-ilmu sosial itu harus bebas nilai (*value free*). Atas dasar itu, yang bisa dilakukan adalah memakai peralatan atau metode ilmu-ilmu sosial untuk memahami gejala keagamaan yang sudah melembaga di masyarakat. Dengan perkataan lain, yang diteliti bukan Islam itu sendiri, melainkan masyarakat Muslim atau Kristen. Itulah yang disebut "sosiologi Islam," "antropologi Islam," "ekonomi Islam," atau "teori politik Islam." Yang sering terjadi adalah mencocok-cocokkan ayat-ayat al-Qur'an atau Hadis dengan teori ilmiah dan realitas sosial. Agama hanya menjadi legitimasi bagi kebenaran ilmiah. Suatu pandangan ilmiah dianggap benar jika sesuai dengan ajaran agama. Sebagai contoh perbankan syari'ah dianggap benar karena berdasarkan syari'at dan bukannya karena sejalan dengan logika ekonomi yang rasional seperti efisiensi, produktivitas, tingkat laba, pertumbuhan, atau keadilan.

Jika interaksi ilmu atau Islamisasi ilmu itu masih menghalami banyak kesulitan, bagaimana menerapkannya di bidang pendidikan? Maka dualisme ilmu dan pendidikan masih tetap berlangsung hingga saat ini di seluruh Dunia Islam dan Indonesia.

Perihal Otentisitas

Kaum fundamentalis adalah mereka yang mengacu kepada otentisitas. Otentisitas tersebut didapati pada kemurnian atau

keaslian ajaran, sedangkan keaslian dipercaya berada pada keyakinan dan cara berpikir generasi awal hingga dua generasi sesudah masa Nabi dan Khulafa al-Rasyidin. Ibarat air, maka air yang di hulu, makin dekat dengan mata air, tentu lebih jernih dan bersih dari pada air di hilir yang telah banyak terkena polusi. Karena itu, masa Abad Pertengahan yang telah dipengaruhi oleh kebudayaan lain, seperti kebudayaan Yunani, Persia dan India, dianggap sudah mengandung polusi akidah. Islam yang masuk ke Indonesia, yang berasal dari India juga sudah tidak murni lagi karena sudah bercampur dengan kepercayaan Hindu, Budha dan kepercayaan lokal yang animis dan dinamis itu. Itulah maka di Indonesia timbul gerakan purifikasi yang dipelopori oleh Muhammadiyah sebagai pengaruh paham Wahabi. Padahal perjumpaan dengan kebudayaan-kebudayaan itu dalam perspektif kaum modernis yang liberal justru memperkaya dan mendinamisasi kebudayaan Islam. Di sinilah terjadi pertentangan, bahkan *clash* antara kaum fundamentalis dan kaum liberal.

Pada masa generasi Salaf, wacana kebudayaan Islami masih ketat berorientasi kepada budaya teks yang memiliki otoritas absolut. Karena itu hasil pemikirannya bersifat serba absolut. Kebenaran yang ditemukan adalah kebenaran yang tidak berubah dan tidak mengenal kebenaran relatif. Karena itulah kritik tidak dimungkinkan. Karena kritik dianggap berasal dari hawa nafsu atau setan yang merupakan lambang pengingkaran. Akal dan penalaran hanya berkedudukan sebagai pendukung yang sekunder sehingga pemikiran diatur dan dibatasi. Karena itu nalar telah dikendalikan oleh hukum bahkan ditaklukkan oleh teks suci.

Dari sinilah mulai timbul perbedaan pandangan yang bersifat absolut yang berkembang menjadi konflik sehingga timbul kekacauan atau fitnah besar mulai berkecambah. Karena perbedaan bersifat mutlak, masing-masing merasa benar sehingga timbul klaim kebenaran dan saling mengkafirkan.

Interpretasi yang bekembang adalah pencarian makna dari bahasa yang pengertiannya bersandar pada pengertian asli dalam persepsi para sahabat dan generasi pertama dan kedua sesudah masa sahabat. Pada masa itulah epistemologi Islam terbatas pada metode *bayani*, yaitu metode untuk menjelaskan apa yang tertulis dalam al-Qur'an. Inilah yang pada hakikatnya disebut sebagai "logika al-Qur'an" oleh Quraisy Shihab. Ilmu yang dihasilkan adalah kalam dan ilmu fiqih serta ilmu-ilmu pembantunya, seperti tafsir al-Qur'an, Hadis dan bahasa Arab. Ilmu kalam berusaha untuk membahas hal-hal yang gaib, seperti Tuhan, dosa, iman, dan kafir. Sebenarnya pada saat itu orang Islam sudah mulai menggunakan akal dan penalaran untuk bisa menafsirkan dan membahas teks. Bahasa sendiri, misalnya, sudah mengandung logika, karena sudah berhubungan dengan persoalan makna. Tetapi peran akal ini tetap dibatasi. Karena itu, untuk mendapatkan interpretasi yang sama, walaupun perbedaan pendapat tetap tidak bisa dicegah, ijtihad diperbolehkan untuk hal-hal yang tidak didapati petunjuknya dalam al-Qur'an dan Sunnah.

Akibatnya, pertautan antara pembatasan kebebasan untuk mendapatkan kebenaran yang satu dan ikhtiar untuk berpikir, maka timbul pandangan-pandangan yang absolut. Timbulnya perbedaan itu terbukti dari munculnya mazhab-mazhab dalam ilmu kalam pada awal perkembangan Islam. Bahkan, cara membaca al-Qur'an saja telah melahirkan tujuh aliran dialek (*qira'atul sab'ah*). Karena itu, untuk menolak pandangan yang lain, fenomena *takfir* atau mengkafirkan orang yang berbeda pendapat menjadi senjata yang sering digunakan. Dari sinilah mulai berkembang kekacauan sosial atau fitnah besar (*al-fitnah al-kubro*) di antara para sahabat nabi sendiri dan pengikut-pengikutnya. Perselisihan teologis telah melahirkan partai-partai, terutama partai Syi'ah dan partai Khawarij yang merasa bersandar pada Allah sebagai sumber dan satu-satunya ukuran kebenaran. Tapi klaim kebenaran mutlak ini melahirkan

pertentangan yang diikuti oleh pembunuhan dan peperangan antara orang terdekat Nabi, yaitu Aisyah istri Nabi dan Ali, keponakan dan menantu Nabi sendiri dalam suatu peperangan kavaleri. Korban pertamanya adalah dua menantu nabi, yaitu Usman dan Ali. Maka kemudian muncul kelompok penengah, yaitu partai Murji'ah yang berusaha mencari jalan damai, dengan mengeluarkan pandangan mengenai kebenaran sementara atau kebenaran yang ditunda untuk diserahkan kepada Tuhan guna mendapatkan pengadilan dan penghakiman kelak di hari kiamat.

Cara berpikir dengan mempergunakan akal, baru mulai ketika bangsa Arab berjumpa dengan kebudayaan Yunani yang pagan itu. Walaupun sebenarnya doktrin rasionalitas sudah terdapat pada al-Qur'an sendiri, yaitu suruhan untuk mempergunakan akal dan penalaran dan ijtihad dari Sunnah. Karena budaya Islam hanya mengenal bahasa Arab sebagai alat interpretasi teks, yaitu bahasa al-Qur'an, di mana makna diperoleh dari bahasa itu sendiri dan bukannya dari komunikasi dengan manusia dan alam yang lahir (*dhohir*), maka orang Arab yang Islam itu tidak mengenal bahasa lain. Karena itu untuk melakukan penerjemahan literatur asing diperlukan pertolongan dari kaum Yahudi dan Kristen yang lebih literer (melek bahasa). Perkenalan dengan kitab suci orang Yahudi dan Kristen mulai memengaruhi tafsir al-Qur'an, sehingga lahir apa yang disebut tafsir Israiliyat. Karena al-Qur'an bukanlah buku sejarah—berbeda dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru yang merupakan sumber sejarah—ia juga bersifat umum dan tidak mendetail sehingga banyak ayat tidak mengandung penjelasan yang terperinci. Demikian pula tidak semua hal atau penjelasan dijumpai dalam al-Qur'an. Kelengkapan sebagai bagian dari kesempurnaan al-Qur'an hanyalah suatu mitos. Al-Qur'an ternyata memerlukan bantuan dari kitab-kitab suci sebelumnya guna memahami banyak ayat yang bersifat umum. Umat Islam pada masa generasi sahabat, misalnya, tidak memperoleh pedoman

dalam masalah pemilihan kepala negara dan suksesi kepemimpinan, apalagi pedoman dalam bernegara dan berpemerintahan. Karena itu, "Negara Islam" yang dibangun oleh Khalifah yang empat adalah hasil ijtihad dan musyawarah, sebagaimana Negara Madinah juga merupakan hasil musyawarah di antara pemuka golongan dan agama. Akan tetapi, wacana ini tidak berkembang dalam generasi sahabat dan dua genarasi pengikutnya. Itulah sebabnya, maka negara dan pemerintahan Islam akhirnya kembali kepada tradisi Yahudi, bahkan tradisi Romawi dan Persia, yaitu monarki atau kerajaan. Kelompok Quraisy berkembang menjadi dinasti dominan dan terkuat sehingga memperoleh legitimasi terhadap kekuasaan. Sistem republik berakhir dengan terbunuhnya secara tragis para khalifah, kecuali Khalifah pertama Abu Bakar Siddiq, walaupun ia memerintah dengan cukup otoriter.

Selain kalam, wacana *bayani* juga menghasilkan ilmu fiqih yang juga sebuah budaya tekstual. Namun fiqih *mu'amalah* (kemasyarakatan) dan fiqih *siyasah* (politik, kenegaraan dan pemerintahan) tidak berkembang, karena yang dominan kemudian adalah fiqih akidah dan ibadah, yang berfungsi mengatur individu dan masyarakat agar bisa beribadah secara benar menurut Sunnah Nabi. Fiqih akidah dan ibadah ini tidak mengenal kebenaran relatif, karena yang dicari adalah kebenaran mutlak. Orientasi kepada kebenaran absolut inilah yang memengaruhi fikih *mu'amalah* dan fikih *siyasah*. Padahal, kedua jenis fikih itu sebenarnya berkembang dari respons terhadap kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Di sinilah terjadi privatisasi hukum publik. Tidak ada pemisahan antara hukum privat dan hukum publik. Dua wilayah yang berbeda, yaitu *al-Din* (agama) dan *al-Daulah* (kekuasaan) menjadi satu. Inilah sebenarnya hakikat hukum syari'ah yang sedang dikembangkan oleh kelompok Islamis di dunia maupun di Indonesia menjadi hukum publik, padahal wilayahnya berbeda.

Wacana *bayani* yang mendasarkan pada teks yang memiliki

otoritas tertinggi berakibat pada pelanggaran hak-hak asasi manusia dan hak-hak sipil dalam masyarakat modern seperti Indonesia. Posisi seorang laki-laki dengan perempuan dalam peribadatan umpamanya, terdapat pemisahan antara laki-laki dan perermpuan, seperti tampak dalam shalat berjama'ah, dalam pertemuan publik, dan persekelohan yang segregatis yang ingin dihidupkan kembali oleh Pemda Kabupaten Pandeglang baru-baru ini. Dalam peribadatan terdapat sistem patriarki. Perempuan umpamanya tidak diwajibkan untuk bersholat Jum'at dan seorang perempuan tidak bisa menjadi imam atau ulama. Jika ada hubungan kemasyarakatan yang patriarki, maka fiqih peribadatan ini ikut pemperkuat partiarki dalam masyarakat Muslim. Dalam patriarki ini, tidak ada persamaan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di hadapan hukum. Dalam hukum waris, perempuan hanya mendapatkan setengah dari laki-laki. Dalam pengadilan, dua orang saksi perempuan baru setara dengan seorang laki-laki. Dalam perkawinan seorang perempuan hanya boleh kawin dengan satu orang laki-laki. Hal ini berlawanan dengan prinsip kesetaraan gender. Dalam RUU Anti-Pornogafi dan Pornoaksi (APP) yang telah gagal disyahkan oleh DPR itu telah terjadi pula penerapan hukum privat menjadi hukum publik. Pengaturan yang ketat terhadap peribadatan yang sifatnya personal itu akan diterapkan pula pada hukum publik yang sifatnya impersonal. Itulah sebabnya, oleh kaum liberal, RUU Anti-Pornografi dan Pornoaksi dirasakan sebagai pemerkosaan terhadap hak-hak budaya kaum perempuan. Perempuan tidak boleh tampil ke publik dalam ekspresi yang sama dengan kaum lelaki. RUU itu ditentang keras karena akan berakibat pada hancurnya keanekaragaman budaya oleh uniformasi dan penyeragaman budaya yang mengacu kepada hukum syari'at. Karena argumen itulah maka Perda-perda syari'at yang secara menggebu-gebu diperjuangkan dengan berkedok pada otonomi daerah itu, juga harus ditentang dan dihentikan. Demi memelihara

prinsip, maka peraturan yang mengarah pada jilbabisasi perempuan akan menyebabkan perempuan sulit tampil di arena kesenian dan olah raga. Tayangan TV dan film akan menjadi kering, seperti dalam kehidupan di Saudi Arabia.

Peradaban Fikih dan Krisis Kebudayaan

Hukum fikih yang merupakan perwujudan dari hukum syari'at itu juga merupakan hambatan terhadap perkembangan seni-budaya. Misalnya fikih telah melarang seni lukis dan seni rupa tertentu. Lukisan manusia, Nabi Muhamad, dan patung manusia diharamkan. Seni rupa dalam peradaban Islam akhirnya menghasilkan seni ornamen dengan menggambarkan binatang dan tumbuh-tumbuhan, sekalipun dalam masyarakat Barat di Spanyol dan Portugis yang mencapai puncak ketinggian peradaban Arab-Islam itu. Di bidang musik, fiqih melarang suara dan penampilan perempuan di arena publik melalui panggung dan teater, karena akan melanggar hukum aurat. Suara perempuan pun dianggap aurat dan haram hukumnya ditampilkan dalam arena publik. Perfilman religius juga tidak berkembang, antara lain karena tidak boleh menampilkan figur Nabi Muhammad. Ini berbeda dengan film Kristen yang tidak melarang personifikasi Yesus.

Karena itu, fikih menghalangi kreativitas dan inovasi, yang tidak memungkinkan adanya kebebasan kreatif. Akibatnya, seni lukis dan seni rupa, musik, seni teater, dan perfilman pada umumnya terbatas perkembangannya. Di Indonesia yang multi-kultural, hampir semua hukum fikih itu telah dilanggar. Penampilan perempuan di panggung sudah merupakan bagian dari kebudayaan. Tari-tarian Jawa dan Bali dinilai jahiliyah oleh Ketua Majelis Ulama, Khalil Ridwan, itu merupakan pengabaian kesenian terhadap hukum syari'at. Munculnya Teater Muslim yang dipelopori oleh Mohammad Diponegoro, Teater Muslim oleh Arifien C. Noer,

dan Paduan suara Pencinta Musik Muslim yang dipelopori oleh seorang Ahmadiyah, Suhadi, sebenarnya merupakan pemberontakan terhadap kesenian Islam yang diatur oleh syari'ah. Sebagai dampaknya, lahir pemain-pemain drama dan film Muslimah, walaupun akhir-akhir ini muncul upaya kembali kepada syari'at lewat bintang-bintang film dan penyanyi berjilbab. Padahal gerak bintang ini sendiri tidak bisa menghindarkan diri dari penampilan yang melanggar syari'at. Pensyari'atan seni-budaya itu hendak dicoba diformalkan dalam UU Anti-Pornografi dan Pornoaksi menjadi hukum positif yang gagal itu. Kembali pada syariat berarti mundur ke belakang berabad-abad yang lalu.

Jika peradaban Islam dalam arena kemasyarakatan dan seni budaya itu telah mengalami krisis, maka di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi pun peradaban Islam menghadapi jalan buntu, karena hambatan dalam kebebasan yang sangat diperlukan oleh kerja kreatif dan inovatif. Hal ini disebabkan oleh karena epistemologi modern yang telah berkembang pesat dan telah menjadi paradigma ilmu pengetahuan dan teknologi itu telah dibatasi oleh epistemologi *bayani* yang berkembang pada awal perkembangan peradaban Islam. Karena itulah maka pemikir Arab kontemporer garda depan, Mohammaed Abed al-Jabiri, telah mengingatkan bahwa sebenarnya dalam peradaban Islam tidak saja telah berkembang epistemologi *bayani*. Dia menyebutkan dua epistemologi Islam dalam trilogi *bayani*, *burhani* dan *irfani*. Epistemologi *burhani* yang rasional-demontratif itu berkembang karena pengaruh filsafat Yunani. Sedangkan *irfani* berkembang karena pengaruh tradisi Persia dan India. Di Indonesia, setelah ilmu fikih masuk yang dikembangkan oleh Wali Sanga, kemudian berkembang pula tasawuf yang masuk ke Aceh dan Jawa. Di Aceh. tasawuf dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Samsudin al-Sumatrani dan di Jawa dikembangkan oleh Syeikh Siti Jenar.

Epistemologi *burhani* berkembang berkat perkenalannya dengan

filsafat Aristoteles yang mengungkapkan teori logika dan silogisme. Jika *bayani* bersumber pada teks, *burhani* merupakan kesadaran ontologis terhadap realitas alam, sosial, dan manusia. Kesadaran terhadap alam melahirkan ilmu kealaman atau fisika dan astronomi; kesadaran terhadap makhluk hidup melahirkan biologi; kesadaran terhadap relitas sosial melahirkan ilmu-ilmu sosial dan ilmu budaya atau humaniora, sedangkan kesadaran historis melahirkan ilmu sejarah. Perkembangan peradaban Islam Abad Pertengahan disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, lahirnya masyarakat terbuka (*open society*) yang menghasilkan kontak dengan kebudayaan-kebudayaan lain. *Kedua*, perkembangan humanisme yang melahirkan perhatian terhadap masalah hubungan antara manusia dengan sesama manusia.

Epistemologi *irfani* sebenarnya merupakan pemberontakan terhadap fikih. Sebab, epistemologi *irfani* ini menekankan pengalaman pribadi dalam menemukan kebenaran. Kebenaran ditemukan, setelah agama melampaui syari'at (*beyond syari'at*), menuju laku atau tarekat untuk mencapai tahap tahu dan kebijakan atau ma'rifat dan selanjutnya menuju hakekat Kebenaran, yang terbuka melalui *kasyf* dan *hulul* (manusia memasuki Roh Suci yaitu Tuhan, Al Jilli), ketika manusia telah menyatu dengan Tuhan (*Ana al Haq*, Al Hallaj) sehingga terasa kemanunggalan manusia dengan Tuhan dalam kesatuan wujud (*Wahdat al Wujud*, Ibn al Arabi).

Karena *irfani* mengandalkan pengalaman pribadi, maka *irfani* ini membutuhkan kebebasan dalam beriman dan beribadat yang selama ini dikungkung oleh hukum-hukum fiqih. Karena itu maka tasawuf yang menempuh jalan *irfani* ini, mengalami penyimpangan-penyimpangan dari fiqih. Penyimpangan ini mencapai puncaknya, ketika al Hallaj di Arab dan Syeikh Siti Jenar di Jawa mengumumkan penemuannya, yaitu merasa bersatu dengan Tuhan sebagai puncak Kebenaran. Penemuan ini dianggap sangat bertentangan dengan tauhid yang membedakan antara Pencipta dan mahluk-Nya. Keduanya tidak bisa menyatu. Penyatuan manusia

dan Tuhan dianggap syririk yang merupakan dosa terbesar. Karena itulah maka al Hallaj dan Syekh Siti Jenar dibawa ke mahkamah syari'at dan diadili dengan hukuman mati.

Konflik antara fiqih dan tasawuf itu akhirnya didamaikan oleh al Ghazali yang merupakan peletak dasar tasawuf syar'i. Di Aceh, konflik ini didamaikan oleh ulama besar Abdul Rauf Singkili. Sedangkan konflik antara fiqih dan filsafat tidak bisa direkonsiliasikan. Ketika kaum Mu'tazilah berhasil menjadikan filsafat rasional menjadi mazhab resmi negara di bawah pemerintahan Harun al-Rasyid dan al-Makmun, maka mazhab fiqih ditindas sehingga menimbulkan perlawanan. Pada masa khalifah al-Mutawakkil, putera al-Makmun, berkuasa, maka giliran Mu'tazilah yang disingkirkan. Sejak itu, maka epistemplogi *bayani* berhenti berkembang. Al-Ghazali, dengan metode filsafat berusaha membunuh wacana filsafat lewat buku "*Tahafut al Falasifah*" (Kekacauan Filsafat). Baru beberapa dekade kemudian, wacana filsafat dibela oleh Ibn Rushd yang belajar filsafat dari Aristoteles lewat buku "*Tahafut at Tahafut*" (Kerancuan karya "*Tahafut al Falasifah*" al Ghazali). Wacana ini pun ternyata tidak berhasil menghidupkan kembali filsafat, namun diwarisi oleh kaum Syi'ah yang menganut faham Mu'tazilah. Di lain pihak, wacana Aristotelian Ibn Rushd, menarik perhatian para filsuf Eropa, sehingga wacana *Burhani* ini berkembang justru di Eropa Kristen yang kemudian melahirkan gerakan Pencerahan (A*ufklarung)* dan reformasi keagamaan di kalangan Kristen.

Sekularisme, Liberalisme, Pluralisme

Kritik nalar Arab-Islam al-Jabiri itu sebetulnya belum tuntas benar. Ia hanya meneguhkan adanya trilogi epistemologi di abad pertengahan. Seharusnya ia melakukan kritik yang mendalam terhadap tiga epistemologi itu satu persatu. Trilogi al-Jabiri itu kini

memang sudah menjadi perhatian di Indonesia dan dikembangkan oleh kelompok Post-Tradisional dan kelompok Islam liberal, misalnya oleh Amin Abdullah dari UIN Sunan Kalijaga, Yogya. Tapi gagasan yang muncul mutakhir adalah integrasi ilmu kedalam dan keluar. Integrasi kedalam terjadi di antara tiga epistemologi Islam dan keluar terjadi antara ilmu-ilmu tradisional Islam dengan ilmu-ilmu sosial Barat. Proyek Islamisasi ilmu III-T sebenarnya mirip dengan proyek integrasi ilmu. Hanya saja Islamisasai ilmu yang dilakukan III-T lebih menekankan "pengislaman" ilmu-ilmu sosial Barat atau pemasukan aspek moral dan etika ke dalam ilmu-ilmu sosial. Belum terpikirkan pengintegrasian ilmu-ilmu kealaman dengan nilai-nilai Islam, kerena belum terbayangkan bagaimana kemungkinan dan caranya. Sebab ilmu-ilmu kealaman itu benar-benar rasional-empiris.

Konsep trilogi keilmuan al-Jaribi itu sebenarnya masih merupakan pemikiran Abad Tengah. Konsep filsafat ilmu abad pertengahan itu hanya menuju kepada tujuan meyakinkan dan memperteguh iman dan aqidah serta mempraktikkan ibadah secara benar berdasarkan sumber-sumber yang otentik. Ilmu-ilmu kealaman ini sebenarnya telah berkembang pada masa abad tengah. Tapi ilmu-ilmu kealaman itu belum bisa dijadikan landasan bagi perkembangan teknologi. Karena itu, ilmu itu belum menjadi "ilmu yang bermanfaat" bagi kehidupan manusia di dunia ini. Ilmu-ilmu sosial juga tidak berkembang dalam peradaban Islam abad pertengahan. Teori-teori hukum dan sosial hanya berkembang di Barat. Dari peradaban Abad Tengah tidak berkembang ilmu-ilmu sosial seperti ekonomi, sosiologi, politik, sejarah, dan humaniora. Karena itu, ilmu-ilmu keagamaan tradisional berkembang terpisah dari ilmu-ilmu kealaman dan sosial. Itulah sumber dikotomi keilmuan dan selanjutnya menjadi sistem pendidikan di Dunia Islam.

Ilmu fiqih mungkin bermanfaat bagi masyarakat awal dan abad pertengahan, tapi menemui jalan buntu di zaman modern.

Padahal, pembaharuan fiqih sudah dicanangkan berkali-kali, termasuk pembaharuan fiqih Indonesia. Hukum keagamaan yang berdasarkan pada iman dan aqidah itu bertentangan dengan hukum modern yang dikembangkan berdasarkan kebutuhan masyarakat. Dalam logika hukum fiqih, manusia mengabdi kepada hukum, sedangkan dalam hukum modern, hukum mengabdi kepada manusia. Bukan manusia dan masyarakat untuk hukum, tetapi hukumlah yang untuk manusia. Paradigma ini harus dibongkar. Saat ini fiqih seakan sudah menjadi *absolute*. Karena itu, syari'ah harus diganti dengan ilmu-ilmu sosial yang juga berlaku untuk ilmu hukum. Di seluruh Dunia Islam, termasuk di Indonesia, kaum Muslim masih berpegang dan bertahan dengan paradigma lama. Karena alasan itu, maka umat Islam tidak mampu mengembangkan konsep hubungan antara manusia yang sesuai dengan tantangan zaman.

Tasawuf yang berusaha mencari Tuhan dan kepuasan batiniah itu, selain bersifat *absolute*, juga menyalahi ajaran Islam yang mendasar. Dalam al Qur'an banyak sekali dijumpai perintah Tuhan untuk mempergunakan akal, karena akal adalah anugerah Tuhan yang tertinggi, yang menjadikan manusia lebih unggul dari binatang maupun malaikat. Ayat-ayat yang menganjurkan pengamatan dan observasi empiris tidak suklit ditemukan. Misalnya perintah-perintah untuk memperhatikan alam semesta (*makro kosmos*) dan alam mikro pada diri manusia (*mikro cosmos*). Itulah yang dipikirkan oleh saintis Barat seperi Newton, Einstein yang Yahudi, dan Hawking, juga oleh psikolog seperti Freud,, Erich From, dan Jung, demikian pula oleh para ahli kedokteran. Ilmu yang mereka kembangkan itulah yang bermanfaat bagi kehidupan manusia di dunia ini.

Tasawuf juga menyalahi perintah Nabi Muhammad yang mengatakan, pikirkanlah ciptaan Tuhan dan jangan pikirkan zat-Nya (*tafakkaru fi khalq Allah wa la tafakkaru fi dzat Allah*).

Walaupun Tuhan itu *omnipresent* (ada di mana-mana), namun orang tidak perlu mencari-Nya jauh-jauh, karena Tuhan itu sangat dekat sedekat urat lehernya sendiri. Tuhan bisa ditemukan dengan lebih mudah pada dirinya sendiri. "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya" (*man arafa nafsahu, fa qad arafa Rabbahu).* Tapi dalil itu sama sekali dilupakan. Hanya al-Hallaj yang menemukan Tuhan dalam dirinya sendiri, karena itu ia mengatakan "*Ana al-Haqq,*" aku adalah al-Haqq.

Sementara itu, pendekatan *burhani* berhenti pada filsafat spekulatif yang menggunakan logika dan silogisme. Para filsuf Muslim, seperti Ibn Rushd, belum samnpai pada pendekatan empiris. Hanya Ibn Khaldun yang menemukan filsafat sejarah yang didasarkan pada teori sosial. Walaupun buku Ibn Khaldun juga membicarakan masalah ekonomi, sosial dan politik, namun ia belum mengembangkan ilmu-ilmu sosial itu sendiri. Yang mengembangkan ilmu-ilmu sosial adalah ilmuwan Barat yang berhasil menemukan teori-teori canggih. Itu pun ilmu ekonomi baru dikembangkan pada abad ke-18 dan ilmu-ilmu sosial lain pada abad ke-19. Walapun demikian, filsafat sudah berkembang di Barat sejak zaman Yunani dan Romawi, tapi tidak diketahui oleh filsuf Muslim.

Sebagai konsekuensi dari wacana atau filsafat ilmu itu, maka agar sistem pendidikan dapat lebih sesuai dengan ilmu Qur'an, pembaharuan total di bidang pendidikan harus dilakukan. Umat Islam di seluruh dunia masih terjebak dalam dualisme ilmu pengetahuan dan pendidikan. Karena itu, umat Islam belum bisa keluar dari paradigma abad pertengahan yang pra-industri, apalagi untuk masuk peradaban tekno-ekonomi. Betapapun banyaknya dana yang dimiliki oleh umat Islam, namun umat Islam belum mampu memasuki dunia modern yang industrial.

Dewasa ini, persepsi mengenai agama tidak lagi sesuai dengan zaman. Agama menurut Swindler terdiri dari empat komponen

atau 4-C, yaitu pertama, *Creed*, Iman, kepercayaan, keyakinan, atau aqidah. Kedua *Cult*, peribadatan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Ketiga adalah *Code*, moral dan etika. Dan keempat, *community structure*, struktur kemasyarakatan. Paradigma lama lebih menekankan pada aspek aqidah dan ibadah. Padahal misi Muhammad adalah menyempurnakan akhlak manusia (*innama bu'istu li utamimma makarim al-akhlaq*). Karena itu, maka pendidikan Islam harus lebih menekankan pada pembinaan moral dan *character building*. Pendidikan moral ini lebih menekankan pendidikan budi pekerti. Di tingkat menengah adalah ke arah pendidikan etika. Sedangkan pada pendidikan tinggi lebih menekankan pada filsafat moral atau etika. Struktur sosial juga harus lebih ditekankan, yaitu struktur sosial ekonomi yang egaliter sehingga Islam menjadi rahmat bagi sekalian manusia dan alam (*rahmat lil 'alamin*). Penekanan pada aspek aqidah yang berlebihan hanya menimbulkan fanatisme dan sektarianisme yang cenderung bertentangan dengan hak-hak asasi manusia dan hak-hak sipil. Sektor aqidah dan ibadah harus mengalami privatisasi di mana berlaku azas kebebasan dari negara dan otoritas keagamaan seperti MUI yang melakukan regulasi dengan fatwa-fatwanya. Negara yang diwakili oleh Depertemen Agama seharusnya berfungsi menegakkan kebebasan beragama dan beribadah, bukan mencampurinya. Inilah yang dimaksud dengan sekularisasi yang memisahkan wilayah privat dari wilayah publik.

Berdasarkan prinsip sekularisasi ini, maka kurikulum pendidikan yang mengatur porsi pendidikan dan pengajaran antara ilmu-ilmu keagamaan tradisional dan ilmu pengetahuan umum perlu dirombak total. Selama ini, dalam pesantren, ilmu-ilmu keagamaan tradisional diajarkan sejak jenjang menengah bawah sampai ke perguran tinggi sehingga terjadi pengulangan yang tidak perlu. Sedangkan pada sekolah dasar diajarkan ilmu pengatahuan umum. Di sinilah kesenian dan olah raga tidak mendapat tempat.

Pengajaran ilmu-ilmu keagamaan tradisional perlu dipersingkat. Hal ini tentu saja tergantung dari tujuan atau *ouput* pendidikan dan pelajaran agama. Sebenarnya tujuan pelajaran agama adalah untuk mengenal dasar-dasar aqidah, cara menjalankan ibadah dan yang terpenting mengajarkan moral dan etika. Dewasa ini telah terjadi pengulangan pelajaran pada sertiap jenjang yang menjadikan sistem pendidikan tidak efisien. Tujuannya adalah membentuk ulama dan ustadz atau guru agama. Untuk itu, murid harus menguasai bahasa Arab sebagai bahasa agama. Dalam praktiknya, para santri hanya bisa menguasai bahasa tulisan untuk bisa membaca kitab-kitab kuning. Tetapi mereka tidak mampu menguasai bahasa percakapan dan pergaulan, apalagi *public-speaking*. Untuk bisa kedua-duanya, orang harus belajar ke negara-negara Arab. Sungguh pun demikain, yang akhirnya memilih profesi guru agama dan keulamaan hanyalah sekitar lima persen saja. Selebihnya lulusan pesantren hanya menjadi petani, buruh yang tidak terlatih atau wiraswasta jika orang tua mereka memiliki modal. Umat Islam lulusan pesantren umumnya hanya menjadi warga negara kelas dua yang merupakan beban sosial dari pada potensi sumber daya manusia yang berkualitas. Dalam sistem pendidikan yang demikian, bagaimana mungkin umat Islam memasuki abad modern yang tekno-ekonomi? Tapi sistem pendidikan ini masih tetap dipelihara oleh Departemen Agama yang membutuhkan anggaran yang tidak sedikit. Di Departemen Agama, ada direktorat jenderal pendidikan agama yang khusus, terpisah dari Depateman Pendidikan Nasional. Apa gunanya Departemen Agama jika hanya untuk mengekalkan budaya pra-modern yang menyebabkan umat Islam dan bangsa Indonesia tertinggal di belakang?

Karena itu, kurikulum dan sistem pendidikan harus mengalami revolusi yang memungkinkan berkembangnya sistem pendidikan yang memenuhi standar dunia. Pada jenjang pendidikan dan pengajaran yang lebih tinggi perlu dilakukan perubahan kurikulum

ke arah pengajaran ilmu pengetahuan umum agar menghasilkan sumber daya manusia yang berkualitas dan kompetitif. Pada jenjang pendidikan menengah atas perlu ditekankan pada pengajaran ilmu pengetahuan umum. Pada tingkat pendidikan tinggi lebih ditekankan pada riset dan pengembangan ilmu dan teknologi. Pendidikan agama hanya diajarkan pada tingkat dasar. Tapi pendidikan aqidah pengajaran cara beribadat dan membaca al Qur'an diserahkan kepada pengajian rumah tangga dan tidak perlu diajarkan di sekolah. Sekolah hanya mengajarkan ilmu, keterampilan dan kesenian yang menyiapkan manusia-manusia mandiri yang produktif dan berbudaya. Dengan arah pendidikan nasional yang jelas itu dapat dibangun suatu sistem pendidikan nasional yang efisien dan kompetitif di tingkat dunia.

Penutup

Ketika melontar pemikirannya tentang penyegaran pemikiran keagamaan awal tahun 1970, Nurcholish Madjid baru menganjurkan gagasan mengenai liberalisasi dan sekularisasi. Dalam keterangannya kemudian, ketika membantah kritik Mohammad Rasyidi, Nurcholish Madjid menjelaskan bahwa sekularisasi yang dimaksud tidak sama dengan sekularisme, karena sekulasasi merupakan gagasan sosiologis yang maknanya adalah suatu proses, sedangkan sekularisme baginya adalah suatu ideologi yang tertutup menuju kepada penjauhan diri dari Tuhan. Dalam tanggapannya terhadap Rosihan Anwar yang mengusulkan sekularisme di Harian Kompas, ia meminta memilih sekularisme atau Ketuhanan Yang Maha Esa. Di sini makin jelas penolakannya terhadap sekularisme.

Pada bagian terakhir ia berharap bahwa hendaknya dibentuk kelompok pemikir yang liberal. Harapan itu diwujudkan dengan diskusi dan seminar di Paramadina. Hasilnya adalah tampilnya Ulil Absar Abdalla, peserta setia diskusi-diskusi Paramadina. Tapi

baru pada tahun 2002 ia mempersegar pandangan gurunya melalui sebuah artikelnya yang menggegerkan "*Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*." Sekalipun dinilai kontroversial, ternyata pandangan-nya itu memperoleh dukungan kalangan muda. Hal ini terbukti dari berdirinya "Jaringan Islam Liberal" yang dipimpinnya sendiri yang melahirkan tokoh-tokoh muda, seperti Hamid Basyaib, Moqsith Ghozali, Novriantoni, Mohammad Guntur Romli, dan lain-lain. Di pihak lain, muncul kelompok yang menamakan dirinya sebagai "Post-Tradisionalis" dan juga kelompok "Islam Progresif" dari kalangan anak muda NU yang lahir di sekitar tokoh seperti Masdar F. Mas'udi dan Zuhairi Misrawi. Keduanya sebenarnya dapat dikelompokkan sebagai Muslim Liberal juga. Yang membedakan Jaringan Islam Liberal dan Post-Tradisionalis adalah, yang pertama lebih mengarah ke pembaharuan pemikiran, sedangkan kelompok kedua lebih ke pembaharuan sosial (*social reform*).

Pemikiran Nurcholish Madjid mengenai peradaban Islam sebenarnya masih berorientasi ke belakang, yaitu ke abad pertengahan, pada masa kejayaan Islam, bahkan kadang-kadang ke zaman Nabi dan genarasi Salafiyah. Gus Dur sudah menghadapkan mukanya ke depan. Demikian pula kelompok muda Islam Liberal seperti Ulil Abshar. Cirinya adalah penegasan terhadap sekularisme dan lebih jauh ke pluralisme. Hanya saja Gus Dur lebih mengarah kepada gagasan kebangsaan, sedangkan Nurcholish Madjid kepada Islam yang universal. Generasi muda liberal nampaknya sudah melangkah ke arah era Post-Nurcholish Madjid. Adalah tugas generasi muda liberal untuk mengintregrasikan kecenderungan Nurcholish Madjid dengan titik tolak yang lebih berorientasi ke arah kebangsaan meski didasarkan pada kritik terhadap peradaban Islam dunia.

Di samping mengintegrasikan pemikiran dan orientasi, generasi Islam liberal perlu mengintegrasikan dirinya sendiri secara sosiologis agar menjadi kekuatan pembaharuan yang mampu berpikir radikal

dan melakukan perubahan-oerubahan yang lebih nyata.

Langkah pertama adalah melakukan pemikiran kembali filsafat keilmuan dan epstemologi melampaui trilogi al-Jabiri dan melampaui intregasi ilmu dan islamisasi pengetahuan. Kita bisa melakukan langkah yang lebih maju jika kita lebih terbuka, baik terhadap Peradaban Barat maupun Timur.

Selanjutnya berdasarkan paradigma baru keilmuan itu, kita baru bisa melangkah ke arah pembaharuan pendidikan Islam dan pendidikan nasional. Tanpa pemecahan dikotomi keilmuan, mustahil kita bisa menghilangkan dikotomi pendidikan. Dikotomi inilah yang mengganjal umat Islam dan bangsa Indonesia untuk memasuki abad modern yang tekno-ekonomi. Janganlah bermimpi mengenai kebangkitan Islam jika tidak mampu memecahkan masalah keilmuan dan pendidikan itu.

Dalam masa transisi menuju peradaban modern, kita harus meletakan landasan untuk tinggal landas (*take-off*). Landasan itu adalah sebuah bangunan budaya, yaitu budaya modern yang tekno-ekonomis. Pembangunan bangunan budaya itu dimulai dengan penggesaran titik-tekan dari empat C (4-C), yaitu dari tekanan pada aqidah dan ibadah kepada etika dan struktur sosial yang egaliter. Di samping itu, pola perjuangan politis harus digeser ke arah sosial-kultural. Dalam membangun bangunan budaya itu, umat Islam harus lebih mengarahkan perhatiannya kepada pengembangan *civil society* daripada pembangunan politik, karena politik akan mengarah kepada sektarian yang mengeksploitasi agama daripada memberdayakannya. Sedangkan pembangunan *civil society* akan lebih mengarah kepada persatuan berdasarkan pluralisme yang menciptakan suatu persatuan yang sejati atau kegotong-royongan dan kekeluargaan yang dinamis. Inilah sebenarnya modal sosial yang potensaial dimiliki oleh umat Islam dan bangsa Indonesia, karena baik masyarakat Indonesia maupun umat Islam memiliki nilai-nilai yang dapat digali dan dikembangkan.[*]

AGAMA DI RANAH PUBLIK

M. Dawam Rahardjo

Bagaimana menempatkan agama dalam konteks keindonesiaan adalah persoalan klasik yang sama tuanya dengan republik ini. Sejak awal, para *founding fathers* telah terlibat dalam perdebatan konstruktif mengenai dasar negara, apakah Indonesia akan menjadi negara Islam atau sekuler. Dengan alasan persatuan, Indonesia kemudian didirikan dalam bentuk sekuler, dengan tidak mengeksplisitkan "Islam" dalam dasar negara. Tapi kemudian tidak ada yang benar-benar bisa membantah, bahwa konflik agama (Islam) dan bentuk negara sekuler terus berlangsung. Agama terus merangsek masuk ke wilayah publik. Berbagai konflik bernuansa agama terus terjadi sejak negara didirikan. Konflik itu memuncak di awal reformasi ketika terjadi kerusuhan massal, ratusan gereja dan tempat usaha etnis Cina dibakar, dirusak, dan dijarah. Pada bulan Mei 1998, kerusuhan bernuansa SARA menewaskan lebih dari 1000 orang. Kerusuhan Timor-Timur, Poso, Ambon, Sambas, dan lainnya adalah sebagian dari daftar panjang kerusuhan yang dilatarbelakangi oleh konflik agama.

Pada titik ini, agama tampak begitu berperan dalam kehidupan publik. Belum lagi jika menilik jargon-jargon partai politik yang dengan enteng membawa agama ke wilayah publik. Agama bahkan menjadi ruh gerakan sosial Indonesia. Fenomena ini tentu bukan

hal baru. Di berbagai belahan dunia, agama ternyata tidak bisa benar-benar diprivatisasi. Revolusi Islam Iran, peran Paus Paulus II dalam gerakan demokratisasi di Eropa Timur, Amerika Selatan, Asia Timur dan Asia Tenggara, maraknya fenomena spritualitas, terorisme, dan sebagainya adalah contoh ekspansi agama ke wilayah publik pada tingkat global. Perbincangan itu muncul bukan karena agama semakin terpinggirkan dan terancam punah, melainkan karena agama ternyata semakin menampakkan wujudnya di kehidupan publik. Modernitas, yang kerapkali dianggap sebagai akhir dari kekuasaan agama, justru menjadi titik balik kebangkitan agama modern. Modernitas ternyata tak kuasa menghapus jejak agama dalam perkembangan masyarakat global. Semakin kuat argumentasi untuk menjadikan agama sebagai konsumsi wilayah privat, agama semakin melangkah jauh masuk ke wilayah publik.

Sebagai sebuah fenomena yang sulit dihindari, peran agama di wilayah publik harus dirumuskan. Di samping sebagai alat pemersatu, argumentasi bagi tindakan bermoral, dan pembawa kedamaian, agama juga bisa menjadi sumber perpecahan, pertikaian, eksklusifitas, dan sumber kemunduran kehidupan dunia. Jika tidak dirumuskan dengan baik, keterlibatan agama dalam kehidupan publik bisa menjadi sangat berbahaya, karena ia adalah kekuatan absolut yang otoriter.

Deprivatisasi, bukan Privatisasi

Melihat peran agama yang begitu besar dalam kehidupan publik, maka konsep mengenai peminggiran agama ke wilayah privat perlu ditinjau ulang. Hal itu penting paling tidak untuk mengetahui aspek-aspek mana saja dari agama yang mungkin untuk diprivatisasi dan aspek mana pula yang harus berperan di wilayah publik. Pada aspek-aspek seperti ritual, peribadatan, dan keyakinan memang harus berada di wilayah privat. Negara atau

institusi publik sama sekali tidak punya kewenangan masuk ke wilayah ini. Wilayah keyakinan dan peribadatan atau ritual adalah wilayah yang sangat subjektif. Agama memiliki jargon yang sangat tepat untuk hal ini, yaitu *hablun min al-Allah* (hubungan personal dengan Tuhan). Pada beberapa kasus, Indonesia tampak belum begitu menyadari aspek yang sangat sakral ini. Penangkapan Yusman Roy (penganjur salat dwi-bahasa) di Jawa Timur, penangkapan pengikut Madi di Sulawesi Tengah, penangkapan pengikut sekte salat bersiul di Sulawesi Barat, penyerbuan dan pengusiran Jama'ah Ahmadiyah di berbagai daerah adalah pelanggaran terhadap hak untuk beribadah dan berkeyakinan. Negara telah berlaku otoriter dengan tidak melindungi, bahkan ikut melakukan penangkapan, terhadap mereka yang dinilai berkeyakinan dan melakukan ibadah atau ritual yang berbeda dengan kebanyakan orang.

Aspek lain yang ada dalam agama adalah aspek moralitas, interaksi sosial, dan struktur masyarakat. Aspek-aspek ini memang harus beroperasi di wilayah publik. Inilah yang disebut sebagai *hablun min al-nas* (hubungan sosial antar manusia). Pada ranah ini, agama bisa menjadi solusi bagi problem-problem sosial, seperti kemiskinan, pendidikan, dan kesehatan. Problem kemiskinan, rendahnya mutu pendidikan, dan minimnya sarana dan pelayanan kesehatan kerapkali dilupakan dalam diskursus mengenai agama. Padahal, aspek inilah yang paling nyata yang menjadi problem masyarakat. Agama kerapkali disempitkan hanya menjadi wacana tentang surga, neraka, busana muslimah, atau bagaimana melakukan zikir dengan baik. Sementara penderitaan masyarakat yang tampak begitu nyata diabaikan begitu saja. Kalaupun agama dilibatkan dalam mencari solusi terhadap problem sosial, maka kerapkali solusi yang ditawarkan tampak tidak rasional, misalnya membuat aturan-aturan negara untuk kesusilaan, pelacuran, pakaian, baca Kitab Suci, dan semacamnya.

Objektivasi Agama Publik

Persoalannya, keterlibatan agama di wilayah publik bisa menimbulkan sektarianisme atau praktik politik identitas. Bibit otoritarianisme juga bisa muncul dari sini. Oleh karena itu, agama harus mampu mentransformasikan diri untuk menyelesaikan problem riil yang terjadi di masyarakat. Agama harus diobjektivasi untuk terlibat dalam kehidupan publik. Objektivasi memungkinkan agama tampil tidak sektarian dan diskriminatif. Di ruang publik, agama harus menggunakan bahasa publik.

Pengaruh agama secara eksplisit dalam negara dan kehidupan politik jelas tidak bisa diterima karena ini akan memicu diskriminasi dan sektarianisme. Posisi negara harus netral, bukan untuk meniadakan agama, tapi untuk melindungi dan berlaku adil bagi semua agama. Menjadikan agama sebagai dasar negara, berarti telah membatasi peran agama dan keyakinan lain yang mungkin muncul. Dalam hal ini, bentuk negara sekuler adalah pilihan yang paling tepat. Sekularisme memang bisa memiliki konsekuensi *decline of religion*, dan ini harus dihindari. Praktik sekularisme seperti di Perancis dan Turki mesti dihindari. Sementara sekularisme yang paling mungkin diterapkan adalah sekularisme model Amerika Serikat, di mana agama tidak menjadi musuh sekularisme, melainkan satu entitas yang sangat dilindungi dan dijamin perkembangannya.

Amerika juga adalah contoh yang baik bagaimana agama diobjektivasi untuk terlibat di ruang publik. Agama menjadi landasan moral bagi semua kebajikan publik. Ketaatan kepada hukum, disiplin, dan hidup teratur adalah norma-norma agama yang begitu dijunjung di kehidupan publik Amerika yang sekuler. Indonesia bisa mengambil norma-norma ini bagi kehidupan publik, ketimbang sekedar jargon teologis yang diskriminatif. Agama akhirnya ditempatkan menjadi *moral reasoning*. Dengan demikian,

agama akan tetap diterima oleh masyarakat modern yang rasional. Masa depan agama, akhirnya, ada pada model agama publik (*public religion*).

Civil Society sebagai Wahana

Tidak semua persoalan publik bisa diintervensi oleh agama. Wilayah politik dan negara tidak bisa diintervensi oleh agama. Negara harus netral terhadap agama untuk menjamin prinsip keadilan, yakni persamaan kedudukan semua agama dan keyakinan di hadapan negara. Ada sementara orang yang mengatakan bahwa Islam akan mampu memberikan keadilan, keamanan, dan kesejahteraan kepada semua agama ketika ia menjadi dasar negara. Negara Madina zaman Rasul disebut-sebut sebagai contoh negara Islam ideal yang melindungi hak-hak non-muslim. Persoalannya, walaupun hak-hak non-muslim terpenuhi, non-muslim di negara Islam, bagaimanapun, tidak akan memiliki kedudukan yang sama dengan ummat Islam di depan hukum. Mereka akan tetap menjadi warga negara kelas dua.

Ketika agama mengambil alih peran publik negara, maka akan tercipta produk hukum yang personal. Agama adalah ekspresi personal yang bersumber pada keyakinan subjektif. Jika agama tertentu menjadi dasar bagi penetapan hukum, maka hukum akan menjadi sangat personal, berlaku hanya bagi yang meyakininya. Padahal, hukum harus impersonal dan berlaku universal.

Agama juga tidak bisa bermain pada ranah politik, karena akan menimbulkan praktik politik identitas. Agama hanya mungkin bermain di ranah *civil society* sebagai *moral reasoning* bagi pengembangan masyarakat. *Civil society* adalah wahana bagi agama untuk mengembangkan dakwah. Pada ranah *civil society*lah agama bisa berpartisipasi aktif dalam menyelesaikan problem masyarakat tanpa harus mendiskriminasi agama atau keyakinan yang berbeda.[*]

BIOGRAFI PENULIS

Ahmad Sahal adalah Associate Bidang Kajian Teori Politik, Negara, dan Kebebasan pada Freedom Institute, Jakarta. Ia meraih gelar masternya (MA) dalam bidang teori politik di New York University, AS (2006). Sarjana mudanya diperoleh dari Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara. Sebelum ke AS, Sahal aktif di berbagai organisasi. Ia pernah bekerja di Komunitas Utan Kayu dan aktif dalam membangun jaringan intelektual di sana. Ia turut mendirikan Freedom Institute, dan menjabat sebagai Deputi Direktur hingga 2005. Kini ia sedang menyelesaikan studi Ph.D dalam bidang teori politik pada University of Pennsylvania, AS.

Ahmad Syafii Maarif adalah Advisor PP Muhammadiyah dan pendiri Maarif Institute. Ia memperoleh gelar MA dan PhD. Masing-masing dari Ohio University dan the University of Chicago, AS. Setelah lulus, ia mengabdikan diri sebagai dosen tetap IKIP Yogyakarta. Berturut-turut pada tahun 1986 ia menjadi professor tamu pada Iowa Universitas, tahun 1990-1992 menjadi dosen kontrak pada Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM), tahun 1993-1994 sebagai professor madya tamu pada Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada. Ia terpilih sebagai Ketua Umum PP Muhammadiyah untuk periode 2000-2004. Dalam organisasi profesi, ia tercatat sebagai anggota pengurus MSI (Masyarakat Sejarawan Indonesia) cabang Yogyakarta. Ia antara lain menulis buku *Islam dan Masalah Kenegaraan* (LP3ES, 1986).

Baharuddin Jusuf (B.J.) Habibie adalah Presiden Republik Indonesia yang ketiga. Ia menggantikan Soeharto yang mengundurkan diri dari jabatan presiden pada tanggal 21 Mei 1998. Ia dilahirkan di Pare-Pare, Sulawesi Selatan dan belajar di Insitut Teknologi Bandung. Pada 1955-1965 dia belajar teknik aerospace di RWTH Aachen, Jerman, menerima

diploma pada 1960 dan gelar doktor pada 1965. Ia kemudian bekerja di Messerschmitt-Bolkow-Blohm di Hamburg. Sebelum menjabat Presiden, B.J. Habibie adalah Wakil Presiden (1998- 1998) dalam Kabinet Pembangunan VII di bawah Presiden Soeharto dan Menteri Riset dan Teknologi sejak tahun 1978 sampai Maret 1998. Pada masa jabatannya sebagai menteri ia pun diangkat menjadi Ketua Umum ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), di mana ia berhubungan erat dengan M. Dawam Rahardjo. Sekarang ia Ketua Dewan Pembina The Habibie Center.

Bonnie Setiawan adalah aktivis dan terakhir, hingga kini, menjabat sebagai Direktur Eksekutif Institute for Global Justice (IGJ). Ia lulus dari Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP), Universitas Indonesia, pada tahun 1990. Ia penulis buku *Perdagangan Internasional* (INFID dan IGJ, 2001).

Budhy Munawar-Rachman menyelesaikan studi S1 dan S2 pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta. Ia pernah bekerja sebagai Direktur Pusat Studi Islam Yayasan Paramadina (1992-2004), dan editor jurnal *Ulumul Qur'an*, di mana ia berhubungan dengan M. Dawam Rahardjo. Ia telah menyunting dan menulis beberapa buku, di antaranya: *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Paramadina, 2001), kontributor buku *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Paramadina, 2003). Karyanya yang terbaru adalah *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (Mizan dan Paramadina, 2006). Kini ia mengajar di STF Driyarkara dan Program Officer Islam and Cicil Society pada The Asia Foundation.

Daniel Dhakidae belajar di Universitas Gadjah Mada, Fakultas Sosial dan Politik, dan tamat tahun 1975. Setelah itu bekerja sebagai redaktur majalah *Prisma* (1976-1984) dan kemudian menjadi Wakil Direktur LP3ES (1982-1984), di mana ia bergaul dekat dengan M. Dawam Rahardjo. Pada tahun 1984 ia meneruskan studi S-3 di Cornell University, Ithaca, New York. Ia mendapat gelar MA di bidang Ilmu Politik pada 1987. Gelar doktor diraihnya pada 1991, dengan disertasi berjudul "The State, the Rise of Capital, and the Fall of Political Journalism: The Political Economy of Indonesian News Industry" (memperoleh penghargaan The Lauriston Sharp Prize tahun 1991). Sekembali dari Cornell University, ia bergabung dengan *Kompas* dan belakangan menjadi Kepala Litbang *Kompas*.

Didik J. Rachbini adalah Ketua Umum Yayasan Wakaf Paramadina dan Ketua Komisi VI DPR RI. Ia menyelesaikan S1-nya di Institut Pertanian Bogor (IPB) pada 1983. Ia lalu menyelesaikan S-2 dan S-3 di Central Luzon State University, Filipina, dalam bidang studi-studi pembangunan. Sebelumnya, ia pernah menjadi peneliti dan Wakil Direktur LP3ES (1992-1994), Jakarta, di mana ia berhubungan akrab dengan M. Dawam Rahardjo. Beberapa buku yang ditulisnya adalah: *Politik Pembangunan: Pemikiran ke Arah Demokrasi Ekonomi* (LP3ES, 1990); *Risiko Pembangunan yang Dibimbing Utang* (Grasindo, 1995); *Employment and Income Distribution in Rural West Java* (LP3ES, 1995); *Politik Deregulasi dan Agenda Kebijakan Ekonomi* (Infobank, 1994), dan lainnya.

Djohan Effendi adalah Ketua Umum Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), Jakarta. Ia menyelesaikan pendidikan S-1 di IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (1970). Ia pernah menjabat sebagai Staf Sekretaris Jenderal Departemen Agama (1972-1973), Staf Pribadi Menteri Agama (1973-1978), dan Menteri Sekretaris Negara (2000-2001). Semasa mahasiswa ia adalah aktivis HMI, di mana ia berkenalan dan kemudian bersahabat dengan M. Dawam Rahardjo.

Fachry Ali adalah Direktur Lembaga Studi dan Pengembangan Etika Usaha Indonesia (LSPEUI). Ia alumni Fakultas Adab IAIN Jakarta, dan kemudian bekerja di LP3ES, di mana ia bergaul akrab dengan M. Dawam Rahardjo. Ia memperoleh gelar MA dari Monash University, Australia. Ia rajin menulis di koran dan jurnal nasional dan internasional. Karya tulisnya yang dibukukan antara lain: *Refleksi Paham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern* (1987); *Merambah Jalan Baru Islam* (bersama Bahtiar Effendy (1988); *Mahasiswa, Negara, dan Sistem Politik Indonesia* (1988); *Koperasi, dan Politik Orde Baru: 70 Tahun Bustanul Arifin* (bersama sebuah Tim) (1986); *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan: Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia* (1996); dan lain-lain.

F. Budi Hardiman lulus dari Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta, pada tahun 1988. Ia lalu melanjutkan studinya di Muenchen Jerman pada tahun 1994, dan meraih gelar Magister Artium dari Hochschule fuer Philosophie, Muenchen, pada tahun 1997 dengan tesis tentang "Teori Diskursus Negara Hukum Demokratis menurut Juergen Habermas." Segera setelahnya ia promosi di perguruan tinggi yang sama dan meraih gelar Doktor der Philosophie pada tahun 2001 dengan disertasi tentang "Massa dan Penaklukan Totaliter: Sebuah Penelitian

Kritis atas Teks-teks Filsafat Georg Simmel, Hermann Broch, Elias Canetti, dan Hannah Arendt." Setelah kembali ke tanah air, ia menerbitkan buku *Melampaui Positivisme dan Modernitas* (Kanisius, 2003); *Heidegger dan Mistik Keseharian* (KPG, 2003); *Filsafat Modern* (GPU, 2004); *Memahami Negativitas* (PBK, 2005); dan, yang terbaru, *Filsafat Fragmentaris* (Kanisius, 2007). Saat ini ia adalah staf pengajar di STF Driyarkara dan Unversitas Pelita Harapan untuk berbagai program studi.

Franz Magnis-Suseno, SJ adalah rohaniwan yang lahir tahun 1936 di Eckersdorf, Jerman, dan sejak 1961 hidup di Indonesia. Ia guru besar filsafat sosial pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara. Ia belajar filsafat, teologi dan teori politik di Pullach, Yogyakarta, dan Munchen, Jerman. Pada tahun 1973 ia memperoleh gelar Doktor dalam ilmu filsafat dari Universitas Munchen dengan disertasi berjudul "Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843-1848)." Ia produktif menulis buku, di antaranya: *Etika Jawa* (Gramedia, 1984), *Kuasa dan Moral* (Gramedia, 1986), *Etika Politik* (Gramedia, 1987), *Berfilsafat dari Kontkes* (Gramedia, 1991), *Filsafat sebagai Ilmu Kritis* (Kanisius, 1992), *Di bawah Bayang-Bayang Lenin*, dan banyak buku lainnya.

Hadimulyo adalah Koordinator Majelis Pengurus ICMI Pusat dan Ketua Pengurus Pusat Persaudaraan Muslimin Indonesia. Ia juga aktif di Partai Persatuan dan Pembangunan (PPP). Bersama Azyumardi Azra, ia mendirikan lembaga studi LP2H. Ia lulus dari Fakultas Ushuluddin, IAIN Jakarta, dan memperoleh gelar MA dari Ateneo de Manila University di Filipina. Ia pernah bekerja di LP3ES dan LSAF, di mana ia bergaul dekat dengan M. Dawam Rahardjo.

Ihsan Ali-Fauzi adalah Direktur Program pada Yayasan Wakaf Paramadina (YWP), Jakarta. Ia menyelesaikan program S-1 pada Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta dan memperoleh gelar MA dari Ohio University, Athens, AS. Kini ia tercatat sebagai mahasiswa ilmu politik pada Ohio State University, Columbus, AS. Bersama M. Dawam Rahardjo ia turut mengelola jurnal *Ulumul al-Qur'an*. Ia menyunting, mengedit, dan menerjemahkan banyak buku, di antaranya *Mencari Islam* (bersama Haidar Bagir, 1990) dan *Bahasa Politik Islam* (karya Bernard Lewis, 1994). Ia juga terlibat dalam berbagai proyek penyusunan Ensiklopedi, seperti *Ensiklopedi Dunia Islam Modern* (Ikhtiar Baru van Hoeve, 2003).

Imam Ahmad adalah mantan Direktur LP3ES, Jakarta, di mana ia sempat bergaul akrab dengan M. Dawam Rahardjo. Ia lulus dari Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta, dan sempat mengambil kursus di Boston University, AS.

J.H. Lamardy adalah Deputi Ektern Jema'at Ahmadiyah. Ia lahir pada 27 Maret 1944 di Talang Solok, Sumatera Barat. Ia menyelesaikan S-1 di Fakultas Hukum, Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta. Sejak mahasiswa ia akrab dengan M. Dawam Rahardjo.

Komaruddin Hidayat adalah Rektor Universitas Islam Nasional (UIN), Jakarta. Ia adalah alumnus Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta, dan memperoleh gelar master dan doktor dalam bidang filsafat barat dari Middle East Technical University, Ankara, Turki. Mantan Direktur Eksekutif Yayasan Wakaf Paramadina ini sudah akrab dengan M. Dawam Rahardjo sejak ia mahasiswa dan kemudian sebagai wartawan *Panji Masyarakat*. Karya tulisnya yang diterbitkan antara lain adalah: *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (bersama M. Wahyuni Nafis, 1995); *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (1996); *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernitas* (1998).

Luthfi Assyaukanie adalah Associate Bidang Kajian Filsafat Politik dan Isu-Isu Keagamaan pada Freedom Institute, Jakarta. Dosen Universitas Paramadina, Jakarta, ini meraih PhD. dari Melbourne University, Australia (2006), dalam bidang pemikiran politik Islam. Sebelum melanjutkan studinya ke Australia, Luthfi belajar di Universitas Yordania dan International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Malaysia. Ia juga pernah menjadi wartawan majalah *Ummat*. Pada 2001, bersama beberapa koleganya, ia mendirikan Jaringan Islam Liberal (JIL), dan sejak awal 2006 ia juga menjadi Direktur Eksekutif the Religious Reform Project (Repro).

Martin Lukito Sinaga D.Th. adalah pengajar pada Sekolah Tinggi Teologi (STT), Jakarta. Pendeta pada Gereja Kristen Protestan Simalungun/GKPS, ia menempuh studi teologi sejak 1986 di Jakarta, Hamburg, dan Utrecht. Ia pun aktif dalam gerakan dialog antariman, melalui organisasi Masyarakat Dialog Antar Agama (MADIA), Jakarta, dan Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), Jakarta.

M. Abdul Rachman adalah alumnus Jurusan Aqidah dan Filsafat IAIN, Jakarta. Ketika mahasiswa, ia pernah memimpin Forum Mahasiswa Ciputat (FORMACI), sebuah kelompok studi. Kini ia Imam Komunitas Eden di Jakarta. Ketika diadili, ia memperoleh dukungan dan pembelaan antara lain dari M. Dawam Rahardjo.

M. Syafi'i Anwar adalah Direktur Internasional Center for Islam dan Plurality (ICIP), Jakarta. Ia terpilih sebagai Independent Expert pada United Nation for High Commisioner for Human Right, mewakili Asia, (2007-2009). Ia alumnus Fakultas Hukum Universitas Indonesia. Gelar MA diperolehnya dari universitas yang sama dalam bidang studi ilmu politik. Ia memperoleh gelar doktor dari Melbourne University, Australia (2006). Karya tulisnya yang diterbitkan antara lain adalah: *Perjalanan Terakhir Buya HAMKA* (co-editor dan kontributor, 1981); *Media Massa Amerika, Catatan dan Refleksi Wartawan Muslim* (1989); *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (1993); *Aksi dan Pemikiran Cendekiawan Muslim Indonesia* (1986).

Nono Anwar Makarimadalah Ketua Umum Yayasan Aksara, Jakarta. Lahir di Pekalongan, Jawa Tengah, 25 September 1939, ia memperoleh gelar sebagai Sarjana Hukum dari Fakultas Hukum, Universitas Indoneisa, Jakarta, pada 1973 gelar doktor dalam bidang hukum internasional dari Harvard Law School, AS, pada 1978. Ia adalah aktivis angkatan '66 dan pemimpin redaksi *Harian KAMI* (1966-1973). Sebelum ke AS, ia mendirikan LP3ES dan menjadi Direktur pertama lembaga itu. Di sinilah ia bersahabat kental dengan M. Dawam Rahardjo. Kembali dari AS, ia bergabung dengan Kantor Hukum Adnan Buyung Nasution, untuk kemudian mendirikan kantor hukum Makarim & Taira pada 1980.

Samsu Rizal Panggabean pernah nyantri di Pondok Modern Gontor Ponorogo. Gelar S-1-nya diperoleh dari Fakultas Ilmu Sosial dan Politik (FISIP), Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta. Setelah mengikuti beberapa kursus singkat mengenai studi-studi konflik dan perdamaian di beberapa negara Eropa, dia menempuh dan memperoleh gelar MA dalam studi-studi perdamaian dari George Mason University, Virginia, AS. Ia kini memimpin Center for Security and Peace Studies (CSPS), UGM, dan mengajar di jurusan FISIPOL universitas yang sama. Bersama Taufik Adnan Amal, ia antara lain menulis *Politik Syariat Islam* (Alvabet,

2003). Ia kini tengah menyelesaikan riset mengenai konflik kekerasan di beberapa daerah di Indonesia.

Soetrisno Bachir dikenal sebagai pengusaha dan kini menjabat sebagai Ketua Umum DPP Partai Amanat Nasional (PAN). Ia lahir di Pekalongan, Jawa Tengah, pada 10 April 1957.

Syafiq Hasyim adalah Direktur Internasional Center for Islam dan Plurality (ICIP). Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN, Jakarta, ini aktif menulis di koran, majalah dan jurnal nasional. Ia juga aktif mengikuti berbagai forum ilmiah nasional dan internasional. Ia juga adviser dan konsultan untuk masalah gender untuk Badan Rekonstruksi dan Rehabilitasi (BRR) Aceh. Karya tulis terbarunya dalam bahasa Inggris adalah *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective* (2006).

Siti Musdah Mulia baru saja, pada 5 Maret 2007, menerima penghargaan "International Women of Courage" dari kementerian Luar Negeri Amerika Serikat. Ia adalah Direktur Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), Jakarta. Ia menyelesaikan studi doktornya di Universitas Negeri Islam (UIN), Jakarta, pada 1997. Disertasinya diterbitkan dengan judul *Negara Islam: Pemikiran Husain Haikal* (Paramadina, 2000). Ia menulis beberapa buku, di antaranya: *Islam Menggugat Poligami* (Gramedia, 2000), *Kesetaraan dan Keadilan Gender: Perspektif Islam* (LKAJ, 2001), *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Mizan, 2005), *Perempuan dan Politik* (Gramedia, 2005), dan *Islam and Violence Against Women* (LKAJ 2006). Ia mengepalai Proyek Kesetaraan Jender Departemen Agama, yang antara lain menghasilkan Counter Legal Draft (CLD) Reformasi Kitab Undang-Undang Hukum Keluarga. Ia aktif mengisi forum-forum ilmiah di dalam dan di luar negeri.

Taufik Adnan Amal adalah Peneliti pada Pusat Kajian Agama dan Masyarakat (PUKAT) Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin, Makassar, dan dosen di tempat yang sama. Karya tulisnya antara lain adalah: *Islam dan Tantangan Modernitas* (Mizan, 1989), *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* (bersama Samsu Rizal Panggabean, Mizan, 1990), dan *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Alvabet, 2001). Ia lulusan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Trisno S. Sutanto adalah Direktur Masyarakat Dialog Antar Agama (MADIA), Jakarta. Ia juga Koordinator Bidang Advokasi dan Jaringan pada Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), Jakarta. Ia menulis buku *Bincang tentang Agama di Udara: Fundamentalisme, Pluralisme, dan Peran Publik Agama* (Madia, 2005).

Ulil Abshar-Abdalla tahun ini akan memulai program doktor pada Universitas Harvard, AS. Sekarang ia masih menyelesaikan program MA-nya pada Department of Religion, Boston University. Sebelumnya, Ulil menyelesaikan pendidikan menengahnya di Madrasah Mathali'ul Falah Kajen Pati, Jawa Tengah, asuhan K. H. Sahal Mahfudz. Ia juga alumnus Fakultas Syari'ah LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab), Jakarta, dan pernah kuliah di STF (Sekolah Tinggi Filsafat) Driyarkara, Jakarta. Sebelum berangkat ke AS, ia salah seorang Direktur pada Freedom Institute, Jakarta, dan Koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL), Jakarta. Bukunya yang sudah terbit adalah *Membakar Rumah Tuhan: Pergulatan Agama Privat dan Publik* (Rosdakarya, 1999), dan *Menjadi Muslim Liberal* (Nalar, 2005). Surat-suratnya di milis JIL diterbitkan dengan judul *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam* (Nalar, 2007).

Utomo Dananjaya, adalah salah satu pendiri Yayasan Wakaf Paramadina. Kini ia Direktur Institute for Education Reform, Universitas Paramadina. Ia pernah menjabat sebagai Wakil Rektor Universitas Paramadina Mulya (1998-2002), Pembantu Rektor I Universitas Islam As-Syafi'iyah (1987-1993), Pembantu Rektor II Universitas As-Syafi'iyah (1983-1987). Sebelumnya ia pernah bekerja sebagai Koordinator Trainee Program LP3ES (1974-1976) dan Koordinator Program Industri Kecil LP3ES (1974-1980), di mana ia bekerja bersama M. Dawam Rahardjo.

Vedi R. Hadiz adalah Associate Professor pada Department of Sociology, National University of Singapore (NUS). Ia pernah menjadi Anggota Dewan Redaksi Majalah *Prisma*, di mana ia berhubungan akrab dengan M. Dawam Rahardjo. Buku yang ditulisanya antara lain: *Politik, Budaya dan Perubahan Sosial* (Gramedia, 1992), *Politik Pembebasan: Teori-teori Negara Pasca Kolonial* (Pustaka Pelajar, 1999), *Reorganising Power in Indonesia* (co-author, bersama Richard Robison, Routledge, 2004), dan *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto* (LP3ES, 2005).

Zuhairi Misrawi menamatkan S-1 pada Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir (2000). Ia pernah kuliah S-2 di Program Studi Ilmu Politik, Universitas Indonesia. Ia menjadi salah satu kontributor di sejumlah buku, antara lain: *Islam Pribumi; Mendialogkan Agama dan Membaca Realitas* (2003), *Begawan Jadi Capres* (2003), *Syari'at Islam Yes, Syariat Islam No* (2003). Bukunya yang sudah diterbitkan adalah *Doktrin Islam Progresif* (bersama Novriyantoni), dan *Islam Melawan Terorisme* (2004). Karya tulisnya terbaru berjudul *Al-Qur'an Kitab Toleransi* akan segera terbit. Kini ia Wakil Direktur Perhimpunan untuk Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).

Kredit:

Edisi cetak buku ini diterbitkan oleh Penerbit Paramadina, April 2007.
ISBN: 978-979-772-002-5

Halaman buku pada Edisi Digital ini tidak sama dengan halaman edisi cetak. Untuk merujuk buku edisi digital ini, Anda harus menyebutkan “Edisi Digital” dan atau menuliskan *link*-nya. Juga disarankan mengunduh dan menyimpan file buku ini dalam bentuk pdf.

Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia.

Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik, melalui publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu tersebut.

Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga *concern* terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.

Lembaga ini juga akan mengembangkan kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com

redaksi@abad-demokrasi.com